(18) Articles de : Robert Brunschvig.

Rassemblés et numérisés par Dr. LETAIEF Med El-Adel.

(1) «LE LIVRE DE L'ORDRE ET DE LA DÉFENSE "D'AL-MUZANI". », In : Bulletin d'études orientales, T. 11 (1945-1946), pp. 145-196.
(2) « Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après Al-Ġazālī. » In : Studia Islamica, No. 34 (1971), pp. 57-88.
(3) « De la fallacieuse prospérité: "Makr Allah" et "Istidrâj". », In : Studia Islamica, No. 58 (1983), pp. 5-31.
(4) « Devoir et Pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane. », In : Studia Islamica, No. 20 (1964), pp. 5-46.
(5) « Mu 'tazilisme et Optimum (al-aṣlaḥ). », In : Studia Islamica, No. 39 (1974), pp. 5-23.
(6) « Métiers vils en Islam. », In : Studia Islamica, No. 16 (1962), pp. 41-60.
(7) « Le culte et le temps dans l'Islam classique. », In: Revue de l'histoire des religions, tome 177 n°2, 1970. pp. 183-193.
(8) « Perspectives. », In : Studia Islamica, No. 1 (1953), pp. 5-21.
(9) «Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran.», In : Studia Islamica, No. 5 (1956), pp. 19-32.
(10) « Corps certain et chose de genre dans l'obligation en Droit musulman. », In : Studia Islamica, No. 29 (1969), pp. 83-102.
(11) « Sur la doctrine du Mahdī ibn Tūmart. », In : Arabica, T. 2, Fasc. 2 (May, 1955), pp. 137-149.
(12) « De la fiction légale dans l'Islam médiéval. », In : Studia Islamica, No. 32 (1970), pp. 41-51.
(13) « Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien. », In : Studia Islamica, No. 3 (1955), pp. 61-73.
(14) « Rationalité et tradition dans l'analogie juridico-religieuse chez le muʿtazilite ʿabd Al-Ǧabbār. », In : Arabica, T. 19, Fasc. 3 (Oct., 1972), pp. 213-221.
(15) « Muʿtazilisme et Ašʿarisme àBaġdād. », In : Arabica, T. 9, Fasc. 3, Volume Spécial: Publié à L'Occasion du Mille Deux Centième Anniversaire de la Fondation de Bagdād (Oct., 1962), pp. 345-356.
(16) « ÉTUDES ISLAMIQUES. », In : Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 145 (1955), pp. 309-311.
(17) « ǦāMiʿ Māniʿ. », In : Arabica, T. 9, Fasc. 1 (Jan., 1962), pp. 74-76.
(18) «Le sac de Tripoli de Barbarie en 756/1355.", In : Arabica, T. 2, Fasc. 2 (May, 1955), p. 228.

letaiefadel@yahoo.fr



«LE LIVRE DE L'ORDRE ET DE LA DÉFENSE »D'AL-MUZANI
Author(s): Robert BRUNSCHVIG
Source: *Bulletin d'études orientales*, T. 11 (1945-1946), pp. 145-196
Published by: Institut Francais du Proche-Orient
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/41603229
Accessed: 02/09/2013 19:44



« LE LIVRE DE L'ORDRE ET DE LA DÉFENSE » D'AL-MUZANI

Publié, traduit et annoté

par R. BRUNSCHVIG

Abū Ibrāhīm Ismāʿīl b. Yaḥyà al-Muzanī a été, avec ar-Rabīʿ b. Sulaimān et al-Buwaiṭī, l'un des trois grands disciples égyptiens directs de l'imam aš-Šāfiʿī (1). Né en 791 ou 792, peu avant le décès de l'imam Mālik, il est mort, très âgé, en 878. Aš-Šāfiʿī a passé ses dernières années en Egypte, de 814 à 820 : al-Muzanī était donc un jeune homme lorsqu'il a suivi les leçons de ce maître, auquel il devait demeurer fidèle pendant toute sa vie, et non loin duquel il a été inhumé. Il est de ceux qui ont contribué, par l'éclat de leur enseignement, à la gloire de l'école nouvelle et à son expansion dans toute l'Asie antérieure, en attendant les poussées triomphales jusque dans l'Est le plus lointain.

Al-Muzanī est surtout connu par son « Compendium » juridique ou *Muḫtaṣar*, édité en marge du *Kitāb al-Umm* : l'un et l'autre, monuments précieux du šāfiʿisme primitif. Sa réputation chez les biographes médiévaux, et dans les mots qu'on prête sur son compte à aš-Šāfiʿī, est celle d'un raisonneur, d'un dialecticien : « S'il avait discuté avec le diable, il l'aurait vaincu » *(lau nāẓara š-šaiṭāna la-ġalabahu)*. On vante la finesse, la subtilité de son argumentation, à l'appui de ses thèses de *fiqh*, c'est à dire de religion appliquée et de droit. Il n'en est que plus intéressant pour nous de connaître et de juger ces qualités dialectiques par un ouvrage où elles peuvent, où elles doivent s'exercer pleinement : le petit traité inédit d'*uṣūl al-fiqh*, principes et méthodologie du droit, *Kitāb al-Amr wa-n-Nahy*, « Le Livre de l'Ordre et de la Défense », dont j'offre ci-après aux lecteurs le texte et une traduction annotée.

***

Ce court traité n'est, sauf erreur, signalé nulle part. Il occupe la plus grande partie

(1) Brockelmann, *Gesch. arab. Liter.*, I, 180, et *Suppl.*, I, 305 ; Heffening, art. *Muzanī* dans *Enc. Islām* ; Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, éd. 1348 h., Caire, p. 299 ; Ibn ʿAbdalbarr, *Intiqā'*, éd. 1350 h., Caire, p. 110-111 ; Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, éd. 1310 h., Caire, I, 71 ; Yāqūt, *Iršād*, éd. Margoliouth, t. VI, Londres, 1931, p. 432 ; an-Nawawī, *Tahḏīb*, éd. Wüstenfeld, 1847, Gœttingue, p. 775-6 ; al-Yāfiʿī, *Mir'āt*, éd. 1337 h., Haiderabad, II, 177-9 ; Ibn as-Subkī, *Ṭabaqāt*, éd. 1324 h., Caire, I, 238-247 ; al-Ḫuḍarī, *Ta'rīḫ at-Tašrīʿ al-Islāmī*, 1926, Caire, p. 261 ; Aḥmad Amīn, *Ḍuḥà l-Islām*, t. II, 2e éd., 1938, Caire, p. 233.

— près de neuf feuillets sur douze — d'un petit manuscrit de la Bibliothèque Nationale Ẓāhiriyya, à Damas (*uṣūl al-fiqh*, nº 120), où il m'a été communiqué, en juin 1944, par l'aimable et érudit conservateur de la Bibliothèque, M. Eche. Une photocopie, due aux soins obligeants de M. H. Laoust, m'a permis de reprendre et d'achever l'étude de ce texte après mon retour à Alger.

A en juger par le papier et l'écriture, le manuscrit est ancien : XIIᵉ siècle, XIᵉ même plus probablement. Il provient d'un fonds *waqf* affecté à la madrasa ḥanbalite aṣ-Ṣadriyya, de Damas (sur celle-ci, aujourd'hui disparue, voir *Journal Asiat.*, nov. 1894, p. 470, et Laoust, *Essai sur ...b. Taimīya*, Le Caire, 1939, p. 490, n. 2). Le titre de l'ouvrage est suivi de la mention du plus ancien transmetteur, disciple immédiat d'al-Muzanī : Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Isḥāq. Quel est ce personnage ? Le seul šāfiʿite du IXᵉ siècle qui réponde à ce nom, dans les *Ṭabaqāt* d'Ibn as-Subkī, est Ibrāhīm b. Isḥāq b. Ibrāhīm b. Bišr al-Ḥarbī, né en 814, mort en 898, originaire de Merv, donné comme élève d'al-Buwaiṭī — il n'est rien dit d'al-Muzanī —, rallié ensuite au rite d'Ibn Ḥanbal (II, 26, 275). Ce dernier trait explique pourquoi l'ouvrage s'est conservé dans un milieu ḥanbalite. Rien n'autorise, par ailleurs, à mettre en doute son authenticité.

Le *Kitāb al-Amr* était-il un traité indépendant ? Il serait curieux, dans ce cas, qu'il ne fût point cité dans les listes de travaux d'al-Muzanī qui nous sont parvenues. L'indication qui se lit en tête de notre manuscrit, après le titre, « *min masāʾil al-Muzanī* », invite à croire que le *Kitāb al-Amr* faisait partie d'un corps plus vaste, d'un recueil de *Quaestiones* posées au docteur et traitées par lui. Il s'agit sans doute des *Masāʾil al-muʿtabara*, que ses biographes mentionnent, et dont notre ouvrage ne serait qu'un extrait. Le *Fihrist* d'Ibn an-Nadīm ne signale aucun livre consacré spécialement par al-Muzanī aux *uṣūl al-fiqh* : présomption supplémentaire en faveur de la solution qui consiste à admettre que le *Kitāb al-Amr* n'est qu'un chapitre tiré de *Masāʾil* variées. Et l'on peut fournir encore dans ce sens un nouvel argument : les trois feuillets qui terminent notre manuscrit et qui font suite au *Kitāb al-Amr* contiennent de brèves questions de *fiqh*, également sous le nom d'al-Muzanī, autre chapitre en somme des *Masāʾil* du célèbre docteur.

***

Le livre le plus ancien d'*uṣūl al-fiqh* qui ait franchi les âges jusqu'à nous est la fameuse *Risāla* de l'imam aš-Šāfiʿī, rédigée par lui ou par l'un de ses disciples, et dont nous avons maintenant une belle édition extrêmement soignée. Comme traité d'ensemble, elle peut continuer à prétendre à la place qui lui est traditionnellement assignée : c'est le premier qui ait été écrit, sous une forme systématique, avec une pareille ampleur. Notre *Kitāb al-Amr*, considérablement plus bref, doit lui être d'assez peu postérieur : il est à dater, approximativement, du milieu du IXᵉ siècle ; aš-Šāfiʿī était mort, et al-Muzanī est interrogé sur la doctrine de l'imam. Pourquoi ce titre et ce sujet, alors que la *Risāla* existe et qu'elle est sans doute connue de tous ?

La réponse est simple, un peu surprenante : il n'y a pas dans la *Risāla* de développement autonome sur la question, si importante dans les ouvrages postérieurs, de l'« ordre » ou *amr*. On la rencontre seulement de-ci de-là, d'une manière incidente, à propos, par exemple, du sens général et de l'abrogation ; mais elle n'est nulle part traitée pour elle-même ni à fond ; il n'y a point de théorie de l'impératif à prendre dans le sens d'une autorisation ; et l'on peut remarquer à ce sujet que les versets coraniques sur la licéité de la chasse après le Pèlerinage et de la recherche des gains matériels après la prière du vendredi, évoqués souvent dans les livres d'*uṣūl al-fiqh* et qu'al-Muzanī ne manque pas de commenter, ne sont point cités dans la *Risāla*.

La « défense », par contre, ou *nahy*, y a un long développement spécial (nos 847 à 960), où l'on retrouve, sauf à compléter par un certain nombre d'autres passages, plusieurs des cas étudiés par al-Muzanī : il y a même sur quelques points, notamment sur la demande en mariage et l'heure de la prière, des discussions serrées que n'a pas reprises notre auteur. Dans la *Risāla*, le *nahy* est étudié à l'occasion et à la suite de la théorie sur la conciliation des hadiths, et nous verrons que cela demeure aussi l'idée maîtresse d'al-Muzanī. Comment s'étonner, en conséquence, de ce que plusieurs des exemples du *Kitāb al-Amr* et de la *Risāla* figurent aussi dans un autre ouvrage qui porte le nom d'aš-Šāfiʿī, l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, lequel a précisément pour but de démontrer la possibilité, voire l'obligation de concilier des traditions en apparence contradictoires ? C'est encore sous le nom d'aš-Šāfiʿī que sont publiées quelques pages, en appendice au *Kitāb al-Umm* (VII, 265-7), avec le titre de *Kitāb Ṣifat nahy rasūl Allah :* très succinctement, elles rappellent quelques-uns des problèmes dont traite la *Risāla*.

***

Le plan du *Kitāb al-Amr* se dégage assez aisément. C'est d'abord une sorte de brève Introduction (f° 1b) sur le sens absolu et « général » de l'ordre et de la défense contenus dans les textes sacrés. Ensuite, al-Muzanī classe des exemples d'ordre et de défense, exprimés sous une forme générale dans le Coran et dans la Sunna : ceux où se maintient le sens général, puis ceux qu'un autre texte « spécialise », Coran pour le Coran, Sunna pour la Sunna, Sunna pour le Coran (fos 1b-3a). Une deuxième partie traite des ordres coraniques à prendre dans le sens de simples autorisations (f° 3a-b). En troisième lieu, ce sont des défenses de la Sunna, dont les unes valent interdiction totale, les autres non, ou qui portent sur l'usage de choses qu'il est néanmoins licite de posséder (fos 3b-4a). La quatrième et dernière partie, de beaucoup la plus longue, étudie, avec plus d'ampleur que dans les parties précédentes, une quinzaine de cas de *fiqh* posés par des hadiths, qu'il convient d'interpréter soit par eux-mêmes, soit le plus souvent par rapport à d'autres hadiths qui semblent faire avec eux contradiction (fos 4a-9b). Ainsi, les trois premières parties, avec leur classification très apparente et vigoureuse, sont plus systématiquement ordonnées : l'exposé y est clair, parfois très succinct, voire réduit, en un passage, à une sèche énumération, et il ne s'embarrasse pas de controverses. La dernière partie, plus

délicate, plus résolument dialectique, a plus de nuances, mais aussi plus d'imprécision théorique ; il serait vain sans doute de rechercher un agencement trop strict dans la succession de ces cas divers et des solutions que préconise, à leur sujet, notre auteur.

Les citations coraniques, au nombre de trente-cinq, sont groupées presque toutes dans les quatre premières pages (f[os] 1b-3a). L'une d'elles, relative à la fornication (XVII, 34), offre, par rapport au texte reçu, une variante qui est dans la recension d'Ubayy b. Kaʿb, et qui reproduit d'ailleurs un autre passage de la vulgate du Coran (IV, 26); elle n'influe pas sur le sens.

Les hadiths dépassent la soixantaine. La moitié environ se retrouvent, parfois dans une rédaction un peu différente, chez al-Buḫārī ; quelques autres, que ce sévère collectionneur n'a pas accueillis, ont été admis par l'autre traditioniste qui fait également partout autorité : Muslim. Les traditions qu'invoque al-Muzanī et qui ne figurent dans aucun des deux *Ṣaḥīḥ* se lisent pour la plupart dans l'un ou dans plusieurs des quatre grands recueils canoniques, ou *Sunan*, qui ont pour auteurs at-Tirmiḏī, Abū Dāwūd, Ibn Māja, an-Nasāʾī (1). Rappelons que ces ouvrages sont du IX[e] siècle, tous à peu près contemporains du *Kitāb al-Amr*. La collecte et la critique des traditions, qui font suite à leur foisonnement incontrôlé des deux premiers siècles de l'hégire, et qui ne suppriment point d'ailleurs entièrement leur éclosion, sont alors en pleine prospérité. Il devenait difficile de rejeter comme suspect tel hadith que les spécialistes les plus rigoureux acceptaient ; al-Muzanī jouit déjà, à cet égard, de moins de liberté que son maître aš-Šāfiʿī : il est quelques exemples de traditions dont ce dernier suspecte l'authenticité, parce qu'elles le gênent ; al-Muzanī, plus circonspect, aime mieux, lorsqu'il a un doute sur un texte connu, le retenir et s'en accommoder. Il ne recourt pas aux hadiths rares, mentionne peu de hadiths controversés, et il est peu fréquent qu'il faille consulter jusqu'aux recueils non-canoniques pour découvrir quelques-unes des traditions sur lesquelles il s'est appuyé. Comme déjà aš-Šāfiʿī dans la *Risāla*, il ne s'attarde pas à de longues chaînes de traditionistes ; très souvent, il omet l'*isnād* ; quand il le cite, c'est presque toujours fort réduit, par exemple à un ou deux des plus anciens transmetteurs.

La suppression ou la réduction extrême de l'*isnād* s'explique précisément par le fait que les traditions mentionnées au passage ou étudiées sont d'ordinaire connues des lecteurs. De même, il faut supposer déjà connues des lettrés auxquels notre texte s'adresse les questions de *fiqh* soulevées à propos de tel ou tel hadith. Ces questions, en effet, n'apparaissent pas toujours au premier abord, si l'on n'en est pas averti. La rédaction d'un hadith ne met pas nécessairement en évidence le point de droit pour lequel on le cite ; et l'on sait la distance qui, chez al-Buḫārī par exemple, sépare la « rubrique », où réside le *fiqh*, du texte même de chaque tradition.

Dans notre *Kitāb al-Amr*, le *fiqh* occupe une place de choix : Coran et Sunna sont là, en quelque sorte, pour le servir ; et les *uṣūl*, qui sont étroitement liés à lui, comme on

(1) Je suis redevable de quelques vérifications de hadiths dans ces recueils à M. J. David-Weill ; qu'il en soit ici remercié.

le reverra surtout dans l'école ḥanafite de Transoxiane, au XIe siècle, n'ont pas ce développement autonome qui se constate ailleurs. Au reste, point de dogmatique, à l'exception de la dernière question sur la *fiṭra* qui y touche, mais de la religion pratique et du droit, véritablement du *fiqh*. A peu près toutes les branches de cette « science » musulmane sont, peu ou prou, représentées (voir la table des matières ci-après) : effleurées tout juste, ou traitées en quelques-uns de leurs problèmes classiques, objet de longue date de discussions entre les clercs. De la prière au mariage et au droit pénal, les principales activités de l'homme y sont incluses, sans oublier la manière de manger et de se vêtir ; mais la part la plus belle est faite aux *buyūʿ*, « ventes » ou « échanges », avec les interdits et les adages fondamentaux que cette matière comporte dans le droit musulman.

Les solutions adoptées sont les solutions šāfiʿites, plus exactement même celles qu'on prête à l'imam aš-Šāfiʿī. Avec grand soin et insistance, al-Muzanī se réfère au maître, sur la doctrine duquel il est questionné : les comparaisons que nous pouvons faire avec le *Kitāb al-Umm*, dû à d'autres disciples, confirment le bien-fondé de cette prétention. Remarque utile, si l'on songe qu'al-Muzanī n'a pas une réputation de parfaite obédience envers son maître, ni même de révérence extérieure impeccable à l'égard de son enseignement ; on a relevé entre eux des divergences, sur des détails il est vrai, et jusqu'à une formule un peu cavalière qui, chez l'élève, frise l'irrespect. Est-ce pour écarter le soupçon d'infidélité, auquel il savait donner prise, qu'il assure plus d'une fois la conformité des solutions qu'il préconise avec celles d'aš-Šāfiʿī ?

Ces solutions, cependant, toujours très nettement sunnites, et affirmées quelquefois pour combattre tacitement des vues šīʿites ou muʿtazilites, n'ont rien d'un šāfiʿisme intransigeant, agressif. Sans doute s'opposent-elles ouvertement, à plusieurs reprises, pour qui est au courant des positions des principaux rites orthodoxes, à celles d'Abū Ḥanīfa ; mais c'est que les deux écoles diffèrent sur de grands principes juridiques, d'une portée pratique considérable, au sujet notamment du droit de retrait, des fruits de la chose vendue ou du loyer de la terre, et il eût été vain de vouloir masquer ces divergences ; peut-être même un šāfiʿite tenait-il à les souligner. Lorsqu'il y a désaccord avec le mālikisme sur une question fondamentale, par exemple pour le droit d'option dans la vente, al-Muzanī n'hésite pas non plus à mettre en avant la thèse šāfiʿite ; mais le cas est bien moins fréquent, et, s'il s'agit de certains détails, de certaines applications controversées de principes admis par plusieurs écoles, il n'insiste pas sur les divergences, ou, mieux, il les passe sous silence complètement. Un hadith interdit la revente des comestibles dont on n'a pas pris complètement livraison : al-Muzanī se borne à cette citation (f° 2a), qui rallie quantité de suffrages ; il ne précise pas que les šāfiʿites étendent cette interdiction à toute marchandise quelle qu'elle soit. Il rapporte plus loin (f° 8b) un autre hadith sur le désaccord des parties après la vente, au sujet du prix, « lorsque la marchandise subsiste telle quelle » : avec cette condition, la solution indiquée était très largement admise ; al-Muzanī, s'il avait voulu faire du šāfiʿisme étroit, aurait pu l'omettre, car dans ce rite on ne l'exige pas. N'est-on pas en droit de supposer qu'il ménage les mālikites, puissants en Egypte, hostiles au šāfiʿisme grandissant, et qu'il y avait lieu

d'effaroucher le moins possible, peut-être parfois de se concilier ? Le *Muwaṭṭa'* de Mâlik n'avait d'ailleurs pas perdu, loin de là, tout prestige et toute influence chez les premiers šâfi ites ; et il faut dire aussi que les *uṣūl al-fiqh*, de par leur nature, prêtent, et ont prêté au cours de l'histoire religieuse musulmane, à certains rapprochements entre les rites, que le *fiqh* appliqué ne permettait pas.

***

Sur le terrain propre des *uṣūl al-fiqh*, qu'apporte le petit livre d'al-Muzanī ? Ici encore, l'intention affichée de reproduire l'enseignement du maître nuit, d'une manière évidente, à l'originalité, mais est-il sûr qu'en cette matière, malgré la subtilité reconnue de sa dialectique, notre auteur ait été capable de briller d'un très vif éclat personnel ?

Au début de l'ouvrage, la méthodologie qu'il expose se ramène essentiellement à la théorie exégétique, déjà très développée en ce temps, du « général » et du « spécial » : pour l'ordre et la défense, le « sens général, exotérique et de stricte obligation » se présume, à moins de preuve du contraire, comme le veut aš-Šāfi'ī. Nous avons dit que viennent ensuite la notion d'un ordre qui pose une licéité, et celle d'une défense qui vaut interdiction ou simple blâme ou qui concerne l'usage de la chose et non sa propriété. La doctrine du « blâmable » n'est pas clairement formulée : elle n'est pas encore, à cette époque, définitivement constituée, et, si nous n'avions là-dessus quelques renseignements dans le *Kitāb al-Umm* et la *Risāla*, nous risquerions d'errer pour l'interprétation des passages qui s'y rapportent dans le *Kitāb al-Amr*.

Dans l'effort de conciliation des hadiths qui fait le fond de la dernière partie, c'est-à-dire de plus de la moitié du livre, on retrouve beaucoup de la *Risāla* et de l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ*; et même, comme nous l'avons souligné, la tentative, chère à tous les *ahl al-ḥadīṯ*, de justifier des traditions courantes et importunes, est un peu plus poussée que chez aš-Šāfi'ī : elle est érigée en un principe de méthodologie (f° 4b). En somme, on ne sort guère de l'exégèse, aux fins de règles juridico-cultuelles. Quelquefois, tout en adoptant la solution d'aš-Šāfi'ī, son disciple fournit une argumentation un peu différente, un raisonnement, semble-t-il, assez neuf. Il excelle à prouver que des textes en apparence contradictoires s'appliquent à des cas distincts et complémentaires : là se montre son vrai talent, et l'on conçoit qu'il ait étoffé à plaisir, en face des trois premières parties souvent sommaires, la quatrième où il pouvait mettre de son cru tout en respectant la doctrine de l'imam. Il ne craint pas de proposer, de temps à autre, plusieurs interprétations comme possibles ; mais c'est surtout dans les cas difficiles, où il force lui-même un peu la note et où il a conscience du caractère problématique de ses propres explications (voir ci-après, traduction, note 2) : leur multiplicité risque d'être l'aveu qu'aucune d'elles ne le convainc.

Fidèle là-dessus encore à son maître, il réprouve plusieurs fois l'imitation servile (*taqlīd*), confiance aveugle en un enseignement reçu sans critique, sans intelligence directe des questions. Et cela, sans doute, n'est pas une vaine formule, mais exprime son

sentiment sincère de la valeur discutable des hypothèses présentées, son acceptation de les voir examinées par d'autres et améliorées. Il connaît l'argumentation rationnelle classique des ulémas; il en use peu. L'interprétation figurée *(ta'wīl)* d'un texte en vertu du bon sens et des conséquences absurdes auxquelles la signification littérale entraînerait est, de sa part, un exemple rare, unique peut-être dans notre petit traité (f° 4b): « Tes biens et toi êtes à ton père », dit le hadith; ce n'est que l'expression imagée de la piété filiale, qu'ordonne le Coran. Aucune insistance sur l'analogie *(qiyās)*, qu'il rejette une fois en rappelant cette règle de saine logique: « Pas d'analogie sur un cas spécialisé » (f° 7b); une autre fois, il l'invoque brièvement, comme un argument subsidiaire, assimilant, pour la licéité de la location, les terres de culture aux immeubles bâtis (f° 6b). Si le *qiyās* était parfaitement admis par aš Šāfiʿī, qui en ébauche la théorie dans sa *Risāla*, notre auteur ne pouvait ignorer combien ce procédé continuait à être mal vu de nombreux orthodoxes, stricts *ahl al-ḥadīṯ*.

Al-Muzanī ne recourt guère non plus à l'argument dangereux et trop facilement contestable de l'abrogation *(nasḫ)*. Très anciennement admis dans l'Islam, puisqu'il intervient nécessairement à propos de quelques versets du Coran, le *nasḫ* était l'objet de controverses pour son application à la Sunna : aš-Šāfiʿī en limitait l'emploi à l'abrogation d'un verset coranique par un autre verset, d'un hadith par un autre hadith (*Risāla*, n°s 314, 324). Dans le *Kitāb al-Amr*, il est donné, à titre d'hypothèse, à l'occasion de deux hadiths qu'on peut considérer comme contradictoires sur la licéité de la vente avec condition (f° 6a).

Il est enfin deux arguments, voisins l'un de l'autre, qui n'occupent pas une place de premier plan dans les ouvrages ultérieurs d'*uṣūl al-fiqh*, mais dont al-Muzanī paraît user avec une certaine prédilection. Tous deux prétendent que l'« information » étudiée est incomplète: dans le premier cas, le rapporteur n'a pas entendu, ou a entendu d'une façon partielle, la question posée, il n'est pas au courant de la cause occasionnelle exacte de la réponse ou de la réflexion faite par le Prophète, ce qui fausse le sens de la tradition rapportée (f°s 4a, 6a). Aš-Šāfiʿī usait déjà de cette manière d'argumenter. Dans le second cas, qui assimile — c'est un fait fréquent chez les auteurs, — l'« information » par les sources religieuses au témoignage en justice, le complet l'emporte sur l'incomplet, et, par voie de conséquence, l'affirmatif sur le négatif (f° 5b). Al-Buḫārī connaît ce principe, et l'on retrouve sous sa plume une application identique à celle que donne al-Muzanī.

Tout compte fait, ce n'est pas dans le *Kitāb al-Amr wa-n-Nahy* qu'il convient de chercher de véritable nouveauté en *uṣūl al-fiqh*: al-Muzanī n'était pas un *uṣūlī*, mais un *faqīh* habile raisonneur. Rien n'annonce dans son petit livre les développements très poussés auxquels prêteront plus tard, chez les théoriciens, l'« ordre » et la « défense » dans les Ecritures; mais, dans le sillage d'un maître prestigieux, il tient une place honorable, que l'histoire de la pensée musulmane se doit de ne pas complètement négliger.

***

La présente édition reproduit le texte du manuscrit unique de Damas, assez lisible en général, avec ses particularités graphiques, qui n'ont au reste rien de systématique ni d'anormal. On a conservé, par exemple, les اً finaux au lieu des ىً qu'enseigne la grammaire. On a gardé de même les finales en ـِي, où l'orthographe admise est un ِ bref ; mais on les a signalées en note, ainsi que le اً final qui manque fréquemment. On a ajouté au-dessus de la ligne, comme dans les éditions du Coran, l'alif de prolongation qui fait défaut dans le corps des mots. On a respecté بن au lieu de ابن. Les corrections proprement dites qu'on a cru devoir adopter sont extrêmement rares, et, naturellement, toujours signalées. On est responsable d'un grand nombre de points diacritiques pour les consonnes, de la vocalisation des citations coraniques et d'un certain nombre d'autres voyelles, de la plupart des signes orthographiques tels que *hamza, tašdīd, waṣla, madda,* de quelques-uns des points de fin de phrase, et de presque tous les alinéas.

[f° 1 a]

كتاب الأمر والنهي

على معنى الشافعي رحمه الله

من مسائل المزني رضي الله عنه

رواية أبي اسحق ابرهيم بن اسحق عنه

[f° 1 b]

بسم الله الرحمن الرحيم

سئل المُزَنيُّ رحمه الله عن مخرج جملة الأمر والنهي على مذهب الشافعي * فقال مذهب الشافعي عندي وبالله التوفيق أنّ الأمر والنهي من الله عزّ وجلّ ومن رسوله صلى الله عليه على العموم والظاهر والحتم إلّا أن يأتي في سياق الخبر او في غيره ما يدلّ على أنه أُريدَ به الخصوص او باطن او إرشاد او إباحة او دلالة فيلزم قبول الدليل * فاذا أمر الله عز وجل او رسوله صلى الله عليه بأمر وسمّاه فما لزمه اسمه لزمه حكمه على العموم والحتم لأنّ الله تبارك وتعالى او رسوله صلى الله عليه لو[1] لم يُرِد العموم وأراد غيره لأبانه فلمّا لم يُبينه عَلِمْنا أنه لم يُرِد ما لم يبيّن كما لم يأمر إلّا بما بيّن لأنه لا يكلّف علم الغيوب * قال الله عز وجل قُل لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلأَرْضِ ٱلغَيْبَ إِلَّا ٱللهُ * وقال وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ * وقال وَمَا كَانَ ٱللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ * وقال وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا * فمَن ادّعا فيما أطلقه القرآن او السنّة بَيّنٌ معناه في اللغة أنه أُريدَ به معنًى دون معناه[2] قيل له قولك إنه أُريدَ به غيب والغيب لا يوصَل اليه إلّا بخبر والمدّعي لذلك بغير حقّ منفرد ولا يُقبَل من مُدّعي[3] إلّا ببيّنة ولا تزال حجّة بغير حجّة *

هذا جواب مسئلة يستدِلّ بها مَن نظر ويحتاج الى شرحها مَن لم ينظر * وقد وصفتُ الك من كل وجه يسير[4] إنه له علم كثير إن شاء الله *

فمِن عموم الأمر من القرآن قول الله تبارك وتعالى إِنَّ ٱللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا ٱلْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا * قال وَآتُوا ٱلنِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً * وقال فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ الآية *

(١) هذه الكلمة مزادة بحاشية الاصل
(٢) في الأصل : « معناه دون معنى »
(٣) = مُدّعٍ
(٤) = يسيرًا . راجع بعده « كثير » فهذا سجع

ومن عموم النهي(*) من القرآن قال الله عز وجل وَلَا تَقْتُلُوا ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ * وقال وَلَا تَقْرَبُوا ٱلزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا * وقال وَلَا تَأْكُلُوا ٱلرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً *

ومن عموم الأمر من السنة قال رسول الله صلى الله عليه مَن نام [fo 2 a] عن صلاة او نسيها فليصليها(6) اذا ذكرها فإنّ الله عز وجل يقول أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِذِكْرِي * وأمر صلى الله عليه المستحاضة بالغسل لانقضاء(7) الحيض وبالصلاة في أيام الاستحاضة * وأمر النبي الذي خُيّلَ اليه الشيء في الصلاة ألّا ينصرف حتى يسمع صوتاً او يجد ريحاً *

ومن عموم النهي من السنة نهي النبي عليه السلم عن الذهب بالذهب والوَرِق بالوَرِق والبُرّ بالبُرّ والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلّا مِثْلًا بمِثْلٍ سواء بسواء عيناً بعينٍ * ونها عليه السلم عن بيع الطعام حتى يُستَوْفَا * ونهى عن الدَّيْن بالدَّيْن *

ومن العموم الذي دلّ القرآنُ على أنه أُريدَ به الخصوص قال الله عز وجل في المشركين وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ * فلو لم يقلْ غير هذا كانت على العموم فلمّا أمر بقتال المشركين من أهل الكتاب حَتَّى يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ دلّ ذلك على الخصوص وعلى أنّ أهل الشرك(8) صنفان أهل كتاب وأهل أوثان فجمعهما الكفر والأمر بقتالهم بمعنًى واحد وفرق بينهما في إعطاء الجزية فقُبِلَتْ من الكتابي وحُرِّمَ قتاله ولم تُقْبَلْ من الوثني فحُرِّمَ تركه * وقال ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ * ولو لم يقلْ غير هذا جلد مائة كل حُرّ وعبد * فلمّا قال في الإماء فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَاتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ دلّ ذلك على الخصوص فجمع العبد والحُرّ الزنا بمعنًى واحد وفرق بينهما في أن جعل المائة على الحُرّ البِكر والنصف على العبد * وقال عز وجل فَٱنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ ٱلنِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَٰثَ وَرُبَاعَ فلو لم يقلْ غير هذا حلّتْ كل مؤمنة ومشركة فلمّا قال وَلَا تَنْكِحُوا ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ دلّ ذلك على الخصوص * ثم لو لم يقلْ غير هذا ما حلّتْ مشركة كتابية ولا وثنية * فلمّا قال ٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ دلّ على أنّ التحريم على غير أهل الكتاب *

ومن العموم من السنة التي دلّت على أنه أُريدَ [fo 2 b] به خاصّ قال رسول الله صلى الله عليه فيما سقَتِ السماء العُشرُ وفيما سُقِيَ بالغَرْب نصفُ العُشر * فلو لم يقلْ غير هذا كانت الزكوة في المُدّ وأقلّ فلمّا قال ليس فيما دون خَمْس أوسق صدقة دلّ على أنه أراد به الخاصّ وهو ما بلغ خَمْس أوسق فصاعداً * وقال عليه السلم الجار أحقّ بسقب جاره * فلو لم يقلْ إلّا هذا كان لكل جار شُفعة فلمّا قال فإذا وقعَتِ الحدودُ فلا شُفعة دلّ على أنهُ أراد الخاصّ وهو الجار المخالط المُشائع دون المُقاسم * ونهى صلى الله عليه عن بيع

(*) كُتب « الامر » بنفس الاصل ونسخه « النهي » بالحاشية

(6) = فَلْيُصَلِّها

(7) في الاصل : « الانقضا » . والألف الأولى منسوخة

(8) في الاصل : « الكتاب والشرك » والكلمة الأولى منسوخة

التمر بالرُّطَب ولو لم يقلْ غير هذا لم يَجُزْ بيع تمر برُطَب أبدًا فلمّا أرخص في بيع العرايا وهو تمر برُطَب دلّ على أنه أراد بالتحريم ما سوى العرايا *

ومن العموم من القرآن الذي دلّت السنّة على أنه أُريدَ به الخاصّ قال الله تبارك وتعالى يَـٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَاةِ فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ إلى قوله وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ * فلو لم يقلْ غير هذا كان على العباد كلّما قام رجل الى الصلاة أنْ يتوضأ على وضوء كانَ او على غير وضوء. فلمّا صلّا رسول الله صلوات بوضوء واحد دلّ ذلك على أنه أراد مِن القائمين الى الصلاة مَن ليس على وضوء * ولمّا مسح على الخُفَّين دلّ على أنه أراد به مِن القائمين الى الصلاة مَن لا خُفَّين عليه *

وقال عز وجل وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا * فلو لم يقلْ غير هذا قطع مَن لزمه اسم سرقة فلمّا قال النبي عليه السلم القطع في رُبع دينار فصاعدًا دلّ على أنّ الله عز وجل أراد بعض السُّرّاق دون بعض *

وقال فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ * فلو لم يقلْ غير هذا ثم نكحت غيره ثم طلّقها من غير[9] أن يُصِيبها حلّت للأوّل فلمّا قال رسول الله صلى الله عليه لامرأة رفاعة وطلّقها ثلثًا وتزوّجت أتُريدين أن ترجعي الى رفاعة [f° 3 a] لا حتى تذوقي عُسَيْلَته ويذوقَ عُسَيْلَتك دلّ على أنه أراد الزوج المُصِيب دون الزوج الذي لم يُصِبْ *

ومن الأمر الذي أطلقه القرآن يدلّ بنفسه أنه مُباح ولمّا[10] كان الانتشار والابتغاء من فضل الله مُباحَين منع منها بقوله إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ ٱللهِ * وقال وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا ٱنْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِماً فأعلم منعهم من المُباح ما ألزمهم من إتيان الجمعة ولأن يتركوا رسول الله قائمًا فيما عليهم من فرض الصلاة * ولمّا قال فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَاةُ فَٱنْتَشِرُوا فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ ٱللهِ كان معناه إباحتهما كما كانا لا أنّ فرضاً عليهم ذلك *

ومن ذلك أنّ الصيد لمّا كان مُباحاً يقول الله عز وجل وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ * وقال تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ فلمّا قال عز وجل لَا تَقْتُلُوا ٱلصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ثم قال فَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا كان معناه أن ردّهم الى المُباح كما كان أوّلًا لا أنّ ذلك فرضاً عليهم *

ومن ذلك أنّ مُباحاً للرجل أن يأكل من ماله ويترك فلمّا أصدقه امرأته قال الله عز وجل وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً وقال وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ فأعلم أن منعه لأنه ملكها عليه إلّا أن تطيب به نفساً * فلمّا قال فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً فإذا طابت به نفساً ارتفع التحريم بارتفاع المنع وصار الى المُباح كما كان أوّل[11] لا أنّ فرضاً ذلك عليه كما ارتفع تحريم

(٩) «من غير» تخميناً (١٠) هكذا في الاصل (١١) = أوّلًا

الانتشار والابتغاء من فضل الله بانقضاء الصلاة وكما ارتفع تحريم الصيد بارتفاع الإحرام * ورجع المعنى في ذلك كله الى المُباح كما كان أوّل[١١] لا أنّ فرضاً أن ينتشروا ولا أن يبتغوا من فضل الله ولا أن يصيدوا ولا أن يأكلوا * ونظيره "فَكُلُوهُ هَنِيئاً [f° 3 b] مَرِيئاً * وَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ لا فرض أن تأكله * فتفهمه ولا تقلّد مَن وَصَفَه *

النهي المحرَّم من السُنَن *

سئل المزني عن بعض سُنَن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحرّمة فقال من ذلك نهيه عن بيع الغَرَر وعن بيع السِنِين وعن الدَّيْن بالدَّيْن وعن المُحاقَلة والمُزابَنة والمُنابَذة وعن حَبَل الحَبَلة وعن بيعتَيْن في بيعة وعن رِبْح ما لم يُضْمَنْ وعن بيع الثمار حتى يبدوا[١٢] صلاحها وعن نكاح المُتْعة وعن الشِغار وما كان في معنى هذا *

النهي على معنى الاختيار *

سئل المزني عن ذلك فقال نهيه عن القِران بين التمرتَيْن والتمرُ مِلْكٌ للآكل فمخرج ذلك عندنا على أدب الأكل * ونهيه صلى الله عليه عن كشف التمرة عن ما في جوفها فيشبه عندي[١٣] أن يكون ذلك لئلا يجد في جوفها ما يستقذرها به ويظنّ ذلك بغيرها ولا تطب[١٤] نفسه بأكلها او لا يقنع بما أنعم الله عليه منها فيأكلها حين يبلغ ذلك منها *

ونهيه عن التعريس على قارعة الطريق فمعناه عندي على حسن النظر للبائت * وفي قوله فإنها مأوى الحيّات دليل على أنّ ذلك خوف[١٥] عليهم من أذائهم لشفقته ورأفته عليهم عليه السلام لا تحريماً للتعريس على الطريق *

ومن ذلك نهيه عن أن يؤكل مِن فوق رأس الثريد * وقوله فإنّ البركة تنزل مِن فوق دليل على أنه أراد استدامة البركة للآكل لا تحريماً لأكله مِن فوق * وقوله صلى الله عليه سمّي[١٦] الله وكُلْ مما يليك على حسب الأدب وجميل المؤاكلة *

ومن نهيه على الأفعال في المِلْك على التحريم من ذلك أنه صلى الله عليه قال الذي يشرب في آنية الفضّة إنما يجرجر في جوفه نار جهنّم وقد[١٧] تكون الفضّة ملك[١٨] للشارب فيها * وقد فرض الله في الفضّة الزكوة ولَبِسَ النبيّ عليه السلم خاتمَ فضّةٍ [f° 4 a] وتحلّى منها نساء المؤمنين والفضّة حلي والفعل فيها كما نها النبي عليه السلم حرام * ونها عن لبس الحرير وهو مِلك للمؤمنين وحلال لنسائهم فتحريمه وتحريم الذهب على الرجال من جهة الزين حرام كما يحرم الشرب في آنية الفضّة من جهة السرف والخيلاء حرام *

(١١) = أوّلًا
(١٢) = يَبْدُوَ
(١٣) هذه الكلمة مكتوبة فوق « ان » بين السطرين
(١٤) = تطيب
(١٥) = خوفاً
(١٦) = سَمِّ
(١٧) في الأصل : « فقد »
(١٨) = مِلْكاً

ونهيه[19] عن اشتمال الصمّاء وأن يحتبي الرجل في الثوب الواحد ليس على فَرْجه منه شيء. والثوب قد يكون بِملك المشتمل والمحتبي فبِملكه حلال وفعلُه به حرام لعلّه كشف العورة كالفعل الحرام في شراب آنية الفضّة ولبس الحرير كما وصفتُ * وهذا نحوَ مذهب الشافعي فتفهمه ولا تقلّد مَن وَصَفَه وبالله التوفيق *

وسئل المزني عن قول النبي صلى الله عليه مَن قطع سدرةً صوّب اللهُ رأسَه في النار فقال إنْ ثبت أنّ النبي قاله فيشبه أن يكون سئل عن مَن[20] هجم على قطع سدرة للرجل او ليتيمٍ او لمن حرّم الله عليه أن يقطعها عليه فتحامل عليها فقطعها بعد نهي الله عز وجل او نهي رسوله صلى الله عليه او بدلالة فيستحقّ ما قال هجومه على خلاف الله او رسوله فتكون المسئلة سبقت السامع للجواب فسمع الجواب ولم يسمع المسئلة * فإذًا ما سمع دون ما لم يسمع نظير ما روي عن[21] أسامة أنّ رسول الله قال إنما الربا في النسيئة فيحتمل مخرج ذلك أن يكون رسول الله سئل هل في الذهب بالذهب مِثلًا بمثلٍ ربا فقال إنما الربا في النسيئة فسمع الجواب ولم يسمع المسئلة * والدليل على ذلك قول النبي صلى الله عليه لا تبيعوا الذهب بالذهب إلّا مِثلًا بمثلٍ يَدًا بِيَدٍ * والدليل على قطع السدرة عندي وبالله التوفيق أنّ المرء أحقُّ بماله وأنه جائزٌ له أن يجعل جِنانه دار[22] يسكنها فيقطع ما فيها من الشجر والسدر وغيره * ولمّا لم أرى[23] أحدًا يمتنع مِن وَرَقِ السدرة والوَرَقُ مِن [f° 4 b] الشجر بعضها كالعَضْد منها وقد سوّا رسول الله فيما حرّم قطعه بينه وبين عَضْده بقوله في شجر مكة لا يُعضَد شجرها فكان العَضْد في معناه القطع في النهي وقد أجاز النبي أن يغسل بالسدر دليل على أنه لو كان قطعه من شجره حرام[24] ما أجاز الانتفاع بما يحرم قطعه وفي ذلك دليل على إباحته * ولو جاز ألا أُفارق لفظ الحديث ولا دلالة من حديث غيره ولا إجماع ولا ما نقلته خاصّة العلماء فالقبول ألزمُ من طرح الاستدلال *

فقد قال رسول الله أنت ومالك لأبيك فلو لم يُستدلّ بتأويل كان له بيع ابنه كما يبيع عبده ومال عبده ولا يحلّ لابنه وطئٌ جَوَا نفسه لأنّ الفَرْج لغيره ومتى مات ورث الجَدُّ بقدر مورثه من مال الابن الحيّ ولبطل بيع الابن وشراءه إلّا بإذن أبيه * وإذا مات الابن لم يرثه ابنه ولا زوجته ولا ولده لأنه لا مال له وإنما هو لأبيه ونحو هذا كثير فتأويل أنت ومالك لأبيك عندي وبالله التوفيق أن ألزمه عليه السلام مِن بِرّه بأبيه أن لا يمتنع مما أراد أبوه من نفسه وماله إلّا أن يسئل شَطَطًا او محرّمًا فلا يكون ذلك من البِرّ الذي يلزمه إلّا أن يخرجه أنه وماله مِلكٌ لأبيه *

ونظير ذلك أيضًا ما نهى عنه صلى الله عليه عن بيع الماء لأنه لا خلاف عندنا أنّ بيع ما حَوَتْهُ آنية الرجل حلالًا فكان مخرجه عندنا نهي خاصّ وهو عن بيع الماء في مكانه الذي خُلق فيه * كقوله لا

(١٩) الواو مزادة فوق السطر بين «حرام» و«غيره»
(٢٠) «من» : ليس في الاصل
(٢١) في الاصل «روا» . و «عن» فوق الالف
(٢٢) = دارًا
(٢٣) = أرَ[illegible]
(٢٤) = حرامًا

يمنع أحدكم فضل الماء ليمنع به الكلأ[٢٥] فأباح ذلك لمن يرعا في الكلأ ونهى أن يمنع فضل الماء لأنّ منعه منع إقامة الماشية على الكلأ لأنه لا قوام لها إلّا بالماء. فأمّا مَن استقا بدلوه او أخذ ما نقلّه فقد صار هذا [fº 5 a] بعينه مِلكًا له يبيعه ويورث عنه *

ومنها ما روي أنّ رسول الله صلى الله عليه نها في الصلاة عن ثلث عن نَقْرة الغراب وافتراش السبع وأن يوطن الرجل المقام كإيطان البعير * قال المزني مخرج هذا النهي عندي وبالله التوفيق على وجهين أحدهما أن لا يحتظر الموضع بالإيطان فيمتنع غيره منه فيصير كالمالك * وامّا المسجد فكل[٢٦] موضع منه لمن سبق اليه فلا يحتظرنه في منع غيره * والوجه الآخر أن يرى إيطانه أعظم لأخذه فنال الثواب بالإيطان والحجّة في ذلك أنّ كل موضع في[٢٧] المسجد نظير مثله وأنّ الناس فيه شرع ولو لا ذلك كما وصفتُ إن شاء الله لمّا جاز للرجل أن يصلي مرارًا متوالية في مكان واحد في المسجد ليس فيه غيره ولا مَن يؤذيه بالصلاة فيه ولمّا جاز أن يجعل الرجل في منزله قِبلةً يوطن للصلاة[٢٨] فيها وفي ذلك دليل على ما قلنا وبالله التوفيق *

ومنها أنّ مَخْلَد بن خُفاف قال إنّ عبدًا كان بين شركاء وباعوه ورجل من الشركاء غائب فلمّا قدم أبا أن يُجيز فاختصموا في ذلك الى هشام بن اسمٰعيل فقضا أن يردَّ العبد ويتبعَه القوم فيؤخذَ منه الخراج فوُجد الخراج فيما مضا من السنين ألف درهم * قال فبيع غلامان لي قال فجئتُ عُروة بن الزُّبَيْر فذكرتُ ذلك له فقال حدّثتني عائشة أنّ رسول الله قال الخراج بالضمان * قال ودخل عُروة على هشام فحدّثه ذلك فردّ بيع الغلامَين وردّ الخراج * قال المزني وروا الشافعي أنّ مَخلَد بن خُفاف ذكر لعُروة في عبدٍ ابتاعه فأصاب به عيبًا فقضا عليه بردّه وردّ غلّته[٢٩] * فقال عُروة قضا رسول الله في مِثل هذا أنّ الخراج بالضمان * وهو الذي روا الحديث عن عائشة وفيه زيادة قوله في مِثل هذا وهو البيع الحلال الذي مَلّكهُ المشتري وما [fº 5 b] أحدثت[٣٠] النخلة في مِلك المشتري مما اشترى لم يكن ذلك في مِلك البائع قط فلمّا أصاب به عيبًا ردّه لأنه المشترَى ولم يردّ غلّته لأنها لم تُشتَرا ومِلكُه كان حِلًّا فما اكتسب مِلكُ الحِلّ كان مثلَه حِلًّا * ومن ذلك اشتَرا[٣١] غَصْبًا او غَصَبَ رجلٌ عبدًا او اشتَرا شراء فاسد[٣٢] فلم يملك شيئًا من ذلك فيملكَ غلّته فعليه ردُّه وردُّ غلّته لأنه في مِلك غيره وكذلك ما اكتسب فرعٌ لِملك غيره * فنظيرُ ما ملكتُ من حِلٍّ او أكتسبه أحِلّ ولا يطيب ما كان مِلكه لغيري حِلّ[٣٣] وعليَّ حرام[٣٤] *

ومَن زاد في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه معناه فهو مُثبتٌ ومَن لم يأت به فليس بحجة على من أتا به كما روا بِلال عن رسول الله في البيت وكان معه أُسامة وعُثمٰن بن طَلحة وقال غيره لم يفعل * وكما

(٢٥) = « الكلأ » : ليس في الاصل
(٢٦) في الاصل : « وكل »
(٢٧) « في » فوق « من » وهذه الكلمة شُطبت
(٢٨) في الاصل : « الصلاه »
(٢٩) في الاصل : « فرُد عليه » . والسياق يدلّنا على انه بلا شك خطأ
(٣٠) في الاصل : « فحديث » . ولم أدرِ يقينًا ما هو الصواب
(٣١) في الاصل : « يشترا »
(٣٢) = شراءً فاسدًا
(٣٣) = حِلًّا
(٣٤) = حرامًا

روا بن عُمر وغيره أنّ النبي كان يرفع اذا كبّر للافتتاح واذا رفع رأسه من الركوع وروا ابن مسعود أنه كان يرفع في أوّل مرّة ثم لا يعود فكان مَن ثبّت شاهد ومَن لم يثبت غير شاهد[٣٥] كان مُغفل[٣٦] * ألَا ترى لو أنّ رجلَيْن شهدا على رجل أنه قال امرأتي طالقٌ ثلثاً وشهد آخران معهما بما شهدا عليه وزادا في شهادتهما بأنه وصل إن دخلت[٣٧] الدار أنه لا طلاق عليه لزيادة الشاهدَيْن ما زادا[٣٨] من الخبر في شهادتهما ولا معنى للذَيْن قطعا بالطلاق ولسقوط علم ما أثبته غيرهما * وكذلك قلنا في الخبر مَن زاد معناً عن رسول الله صلى الله عليه كان شاهد[٣٩] ومَن لم يُثبته لم يكن له في ذلك معنًى *

ومنها ما روي عن عامر الشَعْبي قال عن جابر بن عبدالله إنه كان يسيرُ على جمل له قد أعيا قال فلحقني رسولُ الله فضربه وقال سِرْ فسار سَيْرًا لم يكن يسيرُ مثله ثم قال بِعْنِيه بأوقية فبعتُه [f° 6a] منه بأوقية واستثنيت حملانه الى أهلي فلمّا بلغتُ أهلي أتيتُه بالجمل فنقد ثمنه فرجعتُ فأرسل على أثري فقال أتُرى أنما ماكستُك لآخذَ جملك خذْ جملك ودراهمك فهما لك * والمُطَّلِب بن حَنطَب عن جابر بن عبدالله قال اشترى رسول الله مني بعيرًا وأقعدني[٤٠] ظهره الى المدينة * قال المزني يحتمل هذا وجوهاً منها أن يكون هذا كان جائزًا قبل أن يقول عليه السلم في اشتراط سادة بَرِيرة على عائشة بأنّ الولاء لهم ما بال أناس يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله مَن اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل * ومعنى مَن أعتق أنّ له الولاء ومعنى مَن مَلَكَ بعيرًا أنّ له الظهر فيكون ما قال جابر منسوخاً ويكون ما أبان رسول الله من فساد الشرط ناسخاً * ومنها أن يكون وعد جابر[٤١] على غير عقد فإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل * ومنها أن لا يكون وعد وكان الشرى مطلقاً ولا وعد قبل ذلك فلمّا اشترى رسول الله تفضَّل بظهره على جابر ولا أعلم خلافاً بين المسلمين أنّ مَن مَلَكَ بعيرًا إنّ له ركوبه وبيعه وإكراءه وأنه لا يجوز أن يشترط معه مما له في عُقدة الشرى وفي ذلك دليل على أحد الوجوه التي وصفنا وبالله التوفيق *

ومنها ما روي عن جابر قال كان لنا فصول أرض فقال لنا رسول الله من كان له أرض فليزرعها او ليمنحها أخاه او ليدع * قال المزني يحتمل ما احتمل حديث أُسامة عن النبي صلى الله عليه إنما الربا في النسيئة سُبِقَ بالمسئلة وسمع الجواب فقد يحتمل أن يكون النبي سئل عن المُخابَرة التي كانوا يفعلونها فقال النبي من كان له أرض فليزرعها او ليمنحها أخاه او ليدع يقول النبي تركها خير من أن يخابرها لأنّ المُخابَرة إكرى[٤٢] الأرض عندنا ببعض ما يخرج منها فيكون كذا فاسدْ[٤٣] وعددًا مجهولًا فنَهى النبي عن ذلك * والدليل على ذلك أنّ رافعاً روا أنّ النبي صلى الله عليه نها عن إكراء الأرض [f° 6b] قيل له أبالذهب

(٣٥) = شاهدًا
(٣٦) = مُغفلًا
(٣٧) في الاصل : « دخلت »
(٣٨) في الاصل « زاد »
(٣٩) = شاهدًا
(٤٠) بين « واقعد » و« ني » كُتب حرفان ثم شُطبا
(٤١) = جابرًا
(٤٢) = اكراء
(٤٣) = فاسدًا

والوَرِق فقال لا وهذا جواب عن رسول الله صلى الله عليه وقد أجاز العلماء كِرى[٤٤] الدُور والأرضين[٤٥] مثلها في القياس *

ومنها ما روي عن عبد الله بن الدَيْلَمي عن أبيه قال أتيتُ النبي صلى الله عليه برأس الأسود العَنْسي الكذّاب فقلنا يرسول الله قد علمتَ مَن نحن ومن أين نحن وإلى مَن نحن قال إلى الله وإلى رسوله فقلنا يرسول الله إنّ لنا أعناباً فما نصنع بها قال زبّبوها قلنا فما نصنع بالزبيب قال أنبذوه على غدائكم واشربوا[٤٦] على عشائكم وأنبذوه على عشائكم واشربوه على غدائكم وأنبذوا في الشِنان ولا تُنبذوا في القِلال فإنه اذا تأخّر عن عصره صار خَلًّا * قال المزني ليس في قوله أنبذوا على غدائكم واشربوا على عشائكم وأنبذوه على عشائكم واشربوه على غدائكم إيجاب تحريم شربه بعد ذالك وهو حلو لأنه يُسكر * ولو كان إنما هو على صفة ما وُصِفَ في اللفظة ويحرُم ما خرج من اللفظة لحُرِّم أن نشربه على غداء ولا عشاء ولا يحلّ أبدًا إلّا على غداء او عشاء فلمّا كان حِلًّا على غير غداء وعشاء دلّ على أنه لم يُحرِّم ما خرج من الصفة * ولمّا كان تحريم النبي صلى الله عليه النبيذ اذا أسكر كثيره كانت عِلّة تحريمه إسكار وقد يجوز أن يكون قرب ما وُصِفَ من نبيذٍ شربُه على الغداء والعشاء يجوز من غير[٤٧] أن يهل ذالك الى الشدّة فيدخلَ في حدّ التحريم فاحتاط بما لا إشكال فيه أنه لا يتغيّر عن حِلّه لقرب الوقت مِن صنعه وبالله التوفيق * [f° 7 a]

ومنها ما روي عن رافع بن خَديج قال قال رسول الله صلى الله عليه أفطر الحاجم والمحتجم * وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كَسْبُ الحجّام خبيثٌ ومَهْرُ البغيّ خبيث وثَمَنُ الكلب خبيث * قال المزني يحتمل وجوهاً منها أن يكون الحاجم والمحجوم مُنافقَيْن فأفطرا فأعلم رسول الله أصحابه بهما بوحي الله جل وعز[٤٨] بإعلامه ذلك منهما * ويحتمل أن يكونا مؤمنَيْن أكلا بعد الفجر ولم يَعلَما فقال رسول الله أفطر الحاجم والمحجوم ليخبر أنهما يقضيا * ويحتمل أن يكونا وقعا بالغيبة في أخيهما فقال عليه السلم أفطر الحاجم والمحتجم أي أكلا لحم أخيهما فنقضا بذلك صومهما * قال الله عز وجل في كتابه أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً لا أنّ الحجامة من الحاجم والمحجوم إفطارًا وذلك أنّ الله جل ثناؤه جعل الصيام كفًّا عن المأكل والمشرب والجماع فقال تبٰرك وتعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ * وقال وَكُلُوا وَٱشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱللَّيْلِ * فهذا معنى الصوم وليس فيما خرج من دُبر ولا قُبل ولا بدن من خلاء ومذي وودي واحتلام على غير عمد وعَرَق ودم وغير ذلك من البدن إفطار [f° 7 b] ولو لا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه من ذَرَعَه القيء فلا قضاء عليه ومَن استقاء فعليه القضاء لكان سواء فكان[٤٩] الاستقاء مخصوصاً * ألَا ترى أنه اذا دخل حلقه طعاماً او شراباً مُكرَهاً او جُومعت امرأةٌ مُكرَهةً أنّ ذلك

(٤٤) = كِراء
(٤٥) = والأرضون
(٤٦) هكذا في الاصل
(٤٧) «غير» : هذه الكلمة ليست في الاصل
(٤٨) هكذا في الاصل عِوَضاً عن اللفظة المتادة «عز وجل»
(٤٩) كتبت هذه الكلمة في كلمة اخرى قد كتبت قبلها

إفطارًا فلو كان ما خرج من الحلق مثله لكان اذا ذرّعه القيء مُكرَهاً إفطارًا * فلمّا لم يكن ذرع القيء إفطارًا كان عمده والإكراه فيه سواء لو[50] لا أنّ النبي صلى الله عليه جعله في الاستقاء[51] مُفطِرًا فصار مخصوصاً ولا قياس على مخصوص *

ومنها ما روي عن عبد الله بن عَمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه بلّغوا عني ولو آيةً وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ومَن كذب عليّ متعمّدًا فليتبوأ مقعده من النار * قال المزني مخرجه عندنا وبالله التوفيق أنه لمّا قال وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج أوجب أن لا يقبل عنه إلّا الثقة عن الثقة لأنّ ما قُبل عنه فَدِينٌ يدان به الله جل ثناؤه وما حدّث عن بني إسرائيل فليس عليه في قبول ذلك دِين يدين به الله فليس عليه أن يطلب الثقة في ذلك كما يطلبه في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه لا أنّ في ذلك تجويز أن يقبل مِن مُحدِّثٍ عن بني إسرائيل مَن يرى حديثه كذباً لأنه روي أنه مَن روا حديثاً عن مَن يراه كاذباً فهو أحد الكذّابين لأنه لا يجيز الكذب صلى الله عليه عن بني إسرائيل ولا غيرهم وحذّر أن يحدّث إلّا بالصدق وأن لا يقبل إلّا من الصادقين المعروفين * [f° 8 a] ولم يجعل هذا الاستقصاء في الحديث عن بني إسرائيل لا أنه أجاز قبول حديث الكاذبين ولا أنّ حرج[52] في ذلك *

ومنها ما روي عن عبد الله بن مسعود قال بَعَثَ رسول الله صلى الله عليه سَرِيَّةً فاعتصم رجل من المشركين بشجرة فأمرَ بالشجرة فأُحرقت فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه فقال إنّي لم أُبعَثْ أنْ أعذّبَ بعذاب الله إنّما أُمِرْتُ بضرب الأعناق وشدّ الوثاق * قال المزني مخرج ما نها عنه صلى الله عليه وبالله التوفيق أنه نها أن يعذّب منْ قدر عليه بعذاب الله وليس في ذلك نهيٌ عن المُقاتَلة بالنار وإنّما يعذّب المعذّب مَن قدر عليه فكان في معنى مَن هو في يديه * وقوله إنّما بُعِثْتُ بضرب الأعناق وشدّ الوثاق فلا[53] يكون ذلك إلّا في المقدور عليه * وفي ذلك دليل أنه إنّما نها عن حرقه لأنه صار في معنى المقدور عليه * والشجر لا يقع عليها تعذيب وقد حرّق النبي صلى الله عليه أحوال بني النضير وقال لأسامة أنتِ يُبْنَا ذا[54] صَباح ثم حَرّقْ ولا تأمل إلّا ذو[55] روح * ألا ترى أنّ النبي قال مَن قتل عصفورًا بغير حقّها حوسب بها يوم القيمة قيل يارسول الله وما حقّها قال أن تذبحها فتأكلها ولا تقطع رأسها فترمي به منها عن تعذيبها ولا عذاب في غير الحيوان فبان بذلك أنّ الذي نها عن الإحراق في الشجرة إنّما هو المُحرَق فيها عن قدرةٍ عليه وبالله التوفيق *

ومنها ما روي عن بن عُمر قال قال رسول الله صلى الله عليه البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا * وعن عبد الله بن مسعود أنه باع من الأَشْعَث [f° 8 b] بن قَيْس جاريةً فاختلفا في الثمن فقال عبدالله أجعل بيني وبينك من سئت[56] فقال أنت بيني وبين نفسك فقال فإنّي أقضي[57] بيني وبينك ما قضا به رسول الله صلى الله عليه

(50) كان في الاصل : « ولو » . والواو شطبت
(51) في الاصل : « الاستقا »
(52) = حرجاً
(53) في الاصل : « ولا »
(54) = ذات
(55) = ذا
(56) هكذا في الاصل . ولم أدر ما هو الصواب
(57) هذه الكلمة مزادة فوق « بيني » بين السطرين

وسلم القولُ قولُ ربِّ السلعة اذا كانت قائمة بعينها او يترادّان * قال المزني كل حديث منها قائم بنفسه وفي غير معنى ما جاء[٥٨] حديثُ بن عمر عن النبي المتبايعان متفقان على البيع والثمن فأثبت النبي الخيار فأيهما شاء منهما نقض البيع ما لم يتفرّقا فإن تفرّقا فلا خيار لأحدٍ منهما في نقض العُقدة إلّا بعِلّةٍ سوا العُقدة[٥٩] من عيبٍ او غيره * وحديث بن مسعود في المتبايعان[٦٠] اذا اختلفا وإن تفرّقا فجعل سلعةَ البائع لا تخرج من يديه إلّا بقوله ونهى المشتري ألّا[٦١] يخرج الثمن من مِلكه إلّا بقوله * فادّعا البائع كثيرًا من الثمن ملكُه بسلعته وادّعا المشتري مِلكها بقليل الثمن * وكل واحد منهما مدّعي[٦٢] ومدّعا عليه فيحلف كل واحد منهما لصاحبه ويبرأ من دعوى صاحبه * ومما يؤكّد ذلك قول النبي على المدّعي البيّنةُ وعلى المدّعا عليه اليمين *

ومنها ما روي عن مَعمَر عن الزُّهري عن سَعيد بن المسيَّب عن أبي هُرَيْرة قال قال رسول الله صلى الله عليه كل مولود يُولَد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوِّدانه او ينصِّرانه او يمجِّسانه كما تُولَد البهيمة هل تُحِسّون فيها مِن جَدعَاء حتى تكونوا[٦٣] أنتم تجدعونها * قال مَعمَر قلتُ للزُّهري لم يحدِّث بهذا الناس وأنت على غيره قال نحدِّث بما [f°9 a] سمعنا * قال المزني مخرج هذا عندي وبالله التوفيق أنّ الله لمّا أدان العباد بأعمالهم ووضع التكلُّف عن صغارتهم أبان أن لا طاعة لهم ولا معصية في أفعالهم فلمّا قال النبي كل مولود يُولَد على الفطرة فلا تخلوا[٦٤] الفطرة من إحدى المنزلتين إما أن تكون على الإسلام فلو كان كذلك لجاز أن يُنَصِّرَ المسلمون ويهوِّدوا ويمجِّسوا فلمّا لم يَجُزْ أن يُنَصِّرَ المسلمون ولا تجري هذه اللفظة عليهم بطل ذلك * والمنزلة الأخرى أن تكون الفطرة الخِلْقة * قال الله عز وجل فَاطِرُ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْض وقال فِطْرَةَ ٱللهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا وَلَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللهِ * ويقول الرجل في البئر أنا فَطَرْتُها إني أحدثتها * وهذا أَوْلَى الأمرين بالمولود إنه على الخِلْقة لم يبلغ ما يكون بفعله مسلماً ولا غير مسلم فجعل رسول الله حُكمه حُكم أبويه فصار معنى يهوِّدانه بمعنى أنّ حُكمه كحُكمه كما أنّ حُكم مولود المؤمن كحُكمه * فتى بلغ مولود اليهودي وأقام علىّ اليهودية كَفَرَ بفعله وإن أسلم خرج من دين أبويه بفعله * والدليل على ذلك أنّ الصَّعْب بن جَثّامة قال قلتُ يرسول الله أهل الدار[٦٥] من المشركين يبيَّتون فنُصِيب من ذراريهم فقال هُمْ مِنْهُمْ يقول إنهم في معنى آبائهم أن ليس عليكم فيهم كفّارة ولا غَرامة كما ليس ذلك في آبائهم وليس في هذا إباحة قتل الولدان لأنّ رسول الله نها عن قتلهم على القدرة ولم يَنْهَ عن قتلهم في البيات بالجهالة * [f°9b] والذي وصفنا من أمر المولود على الفطرة دليل على ما قلنا وبالله التوفيق *

(٥٨) أظنّ ان هذه الجملة قد حُرّفت
(٥٩) في الاصل : «العله قده» وشطب «له». فقد قُصدت أوّلًا كلمة «العلة»
(٦٠) = المتبايعَيْن
(٦١) في الاصل «لا»
(٦٢) = مُدَّعٍ
(٦٣) في الاصل : «يكونوا»
(٦٤) = تخلو
(٦٥) في الاصل : «اهل الديار»

ألا ترى أنّ النبي صلى الله عليه قال كما تتناتج الإبل على الخليقة[٦٦] ليس فيها جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها فكذلك المولود على الخِلقة لم يعقل الكفرَ بعدُ حتى يبلغ فيحدُث الكفرُ و إنما يسمّى يهوديا بحُكم أبيه كما يسمّى المؤمن مؤمناً بحُكم أبيه وبالله التوفيق *

تمّ الكتاب بعون الله و إحسانه

(٦٦) الباء مزادة في هذه الكلمة

(f° 1 a) LE LIVRE DE L'ORDRE ET DE LA DÉFENSE

dans le sens de la doctrine d'aš-Šāfiʿī — que Dieu l'ait en sa miséricorde —
Tiré des « Questions » d'al-Muzanī — que Dieu soit satisfait de lui —
Recension de son disciple Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Isḥāq

(f° 1 b) Au nom de Dieu clément et miséricordieux.

On a questionné al-Muzanī — que Dieu l'ait en sa miséricorde — sur la manière dont on doit comprendre, selon la doctrine d'aš-Šāfiʿī, l'ordre et la défense non précisés (1). Il a répondu : La doctrine d'aš-Šāfiʿī est, d'après moi — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu (2) — que l'ordre et la défense émanés de Dieu et de son Envoyé (3) doivent être pris dans le sens général, exotérique et de stricte obligation, à moins que l'on n'ait, par le contexte de l'information (4) ou autrement (5), la preuve que cet ordre ou cette défense ont été entendus dans un sens spécial (6), ou avec une valeur ésotérique, ou comme bon conseil (7), ou autorisation (8), ou indication (9), auquel cas on doit

(1) « Non précisés » traduit *jumla*. Dans la terminologie ancienne des *uṣūl al-fiqh*, *jumla* (pl. *jumal*) est synonyme de *mujmal*, auquel s'oppose *mufassar*. On qualifie de *mujmal* le texte vague, imprécis, susceptible d'ambiguïté, sans les éclaircissements (*bayān*) que peuvent lui apporter le contexte ou d'autres données. Voir notamment *Risāla*, n[os] 56, 311, *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, pp. 58, 150-3.

(2) Le texte a : *wa-bi-llahi t-taufīq*, ce qui veut dire proprement que la réussite est une grâce de Dieu et dépend de lui. Il s'agit ici évidemment de réussir à atteindre la vérité : *wa-llahu l-muwaffiqu li-ṣ-ṣawāb*, dit par exemple expressément al-Muzanī dans son *Muḫtaṣar*, III, 47. La formule, souvent répétée dans notre texte, et plusieurs fois après *ʿindī*, « selon moi, à mon avis », souligne le caractère d'incertitude d'une explication ou d'un point de vue en des matières qui ne sont pas de foi ; elle est proche parente du bien connu *wa-llahu aʿlam*.

(3) On a jugé commode de supprimer partout dans la présente traduction les eulogies stéréotypées qui suivent la mention de Dieu ou du Prophète.

(4) L' « information » (*ḫabar*) est ici la donnée énoncée aussi bien dans le Coran que dans la Sunna.

(5) C'est-à-dire par une autre donnée ou par des moyens d'interprétation.

(6) « Spécial » (*ḫāṣṣ*) opposé à « général » (*ʿāmm*), dans une terminologie logique correcte; dans la langue courante, nous disons plus souvent, dans ce sens, « particulier ». La théorie du « sens général » (*ʿumūm*) et du « sens spécial » (*ḫuṣūṣ*) dans l'exégèse musulmane ne paraît pas sans attaches avec la méthodologie similaire du Talmud. Elle est déjà très développée dans la *Risāla* de l'imam aš-Šāfiʿī, qui y professe en effet le point de vue exposé ici par al-Muzanī ; voir notamment n[os] 591, 818, 821, 881-2, 923, et aussi *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, pp. 38, 55-8.

(7) Le « bon conseil » (*iršād*), proprement « action de guider dans la voie droite », semble rejoindre ce qui sera plus tard le « recommandé » (*mandūb*) d'une part, et le « blâmable » (*makrūh*) d'autre part. Voir le terme dans *Risāla* n° 128.

(8) L' « autorisation » (*ibāḥa*) est proprement une déclaration de licéité, ou mieux d'indifférence légale ; cf. Bercher, dans *Revue Tunisienne*, 1930, p. 193 ; mais encore faut-il préciser qu'il s'agit d'une qualification d'indifférence *au sein de la Loi*, et non d'une absence de qualification par la Loi.

(9) L'« indication » (*dalīl*) ou « indice » sert à éclaircir ou à préciser une donnée de la Loi.

se rendre à la preuve en question. En conséquence, lorsque Dieu ou son Envoyé donnent un ordre ou l'énoncent formellement, la qualification juridique s'applique exactement à ce à quoi s'applique le terme formel, dans le sens général et de stricte obligation. En effet, si Dieu ou son Envoyé avaient eu en vue autre chose que le sens général, ils l'auraient exprimé clairement (1) ; du moment qu'ils n'ont pas énoncé clairement telle ou telle signification, nous savons qu'ils n'ont pu l'avoir en vue. Dieu n'a point donné d'ordre sans l'exprimer clairement, car Il n'impose pas la connaissance des choses cachées. Dieu a dit : « Dis : Nul autre que Dieu, dans les cieux et sur la terre, ne connaît la chose cachée » (XXVII, 66). « Nous n'avons envoyé personne qui ne (se soit exprimé) dans la langue de son peuple de manière à lui parler clairement » (XIV, 4). « Dieu n'égare un peuple après l'avoir bien guidé que lorsqu'Il lui a dit clairement ce qu'il doit craindre » (IX, 116). « Ne poursuis pas ce dont tu n'as pas une connaissance véritable : l'ouïe, la vue, le cœur, on te demandera compte de tout cela » (XVII, 38). Si quelqu'un, donc, allègue, au sujet de ce que le Coran ou la Sunna énoncent d'une façon absolue (2) et dont la signification est claire dans la langue courante, qu'il faut lui donner un sens différent de celui-là, on lui répliquera : Cela reviendrait à dire qu'on entend par là une chose cachée ; or on ne parvient à la connaissance d'une chose cachée que par une information (3) ; celui qui l'allègue sans droit demeure isolé (4) ; on n'admet le dire de celui qui allègue qu'en vertu d'une preuve (5), et un argument ne peut être détruit que par un autre argument (6).

Ceci constitue la réponse à une question dont le théoricien use pour argumenter et que le non-théoricien a besoin de voir déjà commentée. Je vous ai exposé succinctement tous les aspects de ce sujet, qui recèle beaucoup de science, s'il plaît à Dieu.

Exemples d'un ordre général dans le Coran. Dieu a dit : « Dieu vous ordonne de rendre les dépôts à qui ils appartiennent » (IV, 61). « Donnez aux femmes leurs douaires en cadeau » (IV, 3). « Si vous constatez qu'ils (les orphelins) sont capables de jugement, remettez-leur leurs biens » (IV, 5).

Exemples d'une défense générale dans le Coran. Dieu a dit : « Ne tuez aucun homme : Dieu l'a interdit, sauf pour une juste cause » (XVII, 35). « Evitez la fornication :

(1) *Abāna* ou *bayyana* comportent la double idée de clarté et de précision, qu'il s'agisse d'un texte énoncé avec cette double qualité, *mubīn* par lui-même, ou d'un texte *mujmal* qu'un *bayān* rend clair et précis.

(2) *Aṭlaqa* signifie « employer un terme ou une expression, énoncer une qualification, d'une manière absolue, générale, sans condition ni restriction ».

(3) L'auteur a rappelé ci-dessus que Dieu seul connaît « la chose cachée » (*ġaib*) ; lui seul peut donc en « informer ». Mais ici on va passer insensiblement de l'argumentation théologique à l'argumentation juridique, en vertu de l'adage que des théoriciens formulent : *ar-riwāya šahāda*, « la transmission (des traditions religieuses) est un témoignage », comparable en principe au témoignage en justice.

(4) Et ne peut, en conséquence, prouver son dire.

(5) Allusion plus précise encore à la procédure judiciaire, et particulièrement à l'adage que notre auteur citera plus loin : « A qui allègue incombe la preuve. »

(6) L'« argument » (*ḥujja*) est ici l'argument valable, ou du moins qui mérite d'être pris en considération.

c'est une turpitude, une abomination (1) et une mauvaise voie » (XVII, 34). « Ne mangez pas (2) le produit de l'usure, qui double la somme constamment » (III, 125).

Exemples d'un ordre général dans la Sunna. L'Envoyé de Dieu a dit : Si on a laissé passer la prière en dormant (f° 2a) ou par oubli, qu'on la fasse lorsqu'on y pensera, car Dieu a dit : « Fais la prière en pensant à moi » (XX, 14) (3). Le Prophète a ordonné à la femme qui a un écoulement menstruiforme de procéder à la grande ablution à l'époque où ses règles cessent (habituellement), et de faire la prière pendant les jours que dure ledit écoulement (4). Il a ordonné à celui qui croit qu'il lui arrive quelque chose pendant la prière de ne se retirer que s'il entend un bruit ou perçoit une odeur (5).

Exemples d'une défense générale dans la Sunna. Le Prophète a défendu d'échanger or contre or, argent contre argent, froment contre froment, orge contre orge, dattes contre dattes, sel contre sel, sauf à parité, égalité, équivalence (6). Il a défendu de vendre

(1) « Et une abomination » : *wa-maqtan.* Ce terme ne figure pas dans le texte reçu du Coran ; mais il se trouvait dans la recension d'Ubayy b. Ka'b ; cf. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ān*, Leyde, 1937, p. 142. Il est d'ailleurs dans un autre passage du Coran (IV, 26) relatif à la même matière, et exactement comme ici au milieu de la formule triple : « une turpitude, une abomination et une mauvaise voie. »

(2) Notre texte dit : « *Et* ne mangez pas ». Ce « et » (*wa-*) n'est pas dans le Coran et ne se justifie pas. Ce peut être un lapsus du scribe comme de l'auteur.

(3) Ce hadith figure, terminé par la même citation coranique, dans al-Buḫārī, *Traditions*, I, 205, mais seulement au sujet de la prière oubliée. Une solution identique, concernant la prière dont on a laissé passer l'heure en dormant, ressort, sans être exprimée formellement, d'un hadith qui précède, chez le même auteur, *loc. cit.* Muslim, III, 489, mentionne à la fois, comme ici, le sommeil et l'oubli. Voir, dans le même sens qu'al-Muzanī, aš-Šāfi'ī, *Risāla*, n°s 886-8, *K. al-Umm*, I, 131, *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, p. 127. Tous les rites orthodoxes enseignent que celui qui laisse passer l'heure de la prière rituelle par oubli ou parce qu'il dort (*an-nāsī wa-n-nā'im*) doit la faire, à titre d'accomplissement compensatoire (*qaḍā'*), dès qu'il y pensera ; cf. *Bidāya*, I, 175.

(4) Al-Buḫārī, *Traditions*, I, 121, a un hadith qui légitime la prière de la « femme atteinte d'un écoulement menstruiforme » (*mustaḥāḍa*). Les rites orthodoxes enseignent tous que la *mustaḥāḍa* doit prier et jeûner, contrairement à l'interdit qui frappe, pour ces deux manifestations essentielles de la vie religieuse, la *ḥā'iḍ*, c'est-à-dire la femme qui a de vraies menstrues. La plupart des auteurs, également, jugent licites les rapports sexuels avec la *mustaḥāḍa*. Mais des difficultés et divergences surgissent, touchant la distinction entre les vraies menstrues et les pertes menstruiformes, et le cas, envisagé ici, où ces dernières, de longue durée, recouvrent la période normale des règles. Cf. notamment *K. al-Umm*, I, 51-4 et *Bidāya*, I, 34, 57-61.

(5) Le pudique « quelque chose » se retrouve dans la version de ce hadith donnée par al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, p. 13 : son sens est clair. « Se retirer » signifie qu'on interrompt la prière pour aller se purifier de la souillure survenue.

(6) Nous avons affaire ici à des applications de l'interdiction générale et absolue, énoncée avec force et insistance dans le Coran, de pratiquer l' « usure » (*ribā*), ou plutôt tout ce qui est ou peut masquer un prêt à intérêts. Mais ces applications sont présentées comme des règles autonomes, que la Sunna elle-même formule avec un caractère de généralité. On sait que, d'après les hadiths et le fiqh, certaines matières, considérées comme « usuraires », ne peuvent être échangées entre elles, en vertu de règles qui varient selon les rites et les cas envisagés, que : 1°) soit simultanément, 2°) soit simultanément et à égalité à la fois. Tous les rites orthodoxes exigent l'égalité en plus de la simultanéité quand il y a échange de chacune

des comestibles avant d'en avoir pris entièrement livraison (1). Il a défendu d'échanger créance contre créance (2).

Exemples d'une règle générale (dans le Coran), dont celui-ci prouve qu'il faut l'entendre dans un sens spécial. Dieu a dit au sujet des polythéistes: « Combattez-les, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de désordre et que la foi soit toute en Dieu » (II, 189). S'Il n'avait dit que cela, ce serait à prendre dans le sens général; mais, comme Il a ordonné de combattre les polythéistes scripturaires (3) « jusqu'à ce qu'ils paient tribut » (IX,29), ceci prouve qu'il faut prendre l'ordre ci-dessus dans un sens spécial et que les polythéistes sont de deux sortes: scripturaires et idolâtres, infidèles d'ailleurs également; l'ordre de les combattre a, au sujet des uns et des autres, le même sens; mais Dieu a distingué entre eux par le paiement d'un tribut qui est accepté du scripturaire — et il est alors interdit de le combattre—, tandis qu'on ne peut l'accepter de l'idolâtre, qu'il est interdit de laisser en repos (4).— Dieu a dit: « A l'homme et à la femme qui forniquent (5), infligez à chacun d'eux cent coups » (XXIV, 2). S'Il n'avait dit que cela, on infligerait cent coups à tout (être humain), libre ou esclave; mais Il a dit aussi, au sujet des femmes esclaves : « Lorsqu'elles sont en état d'*iḥṣān* (6), si elles commettent une turpitude, qu'on leur applique la moitié de la peine qui frappe les femmes *muḥṣanāt* » (7) (IV, 30). Ceci

des six matières ici mentionnées avec une matière de même nature: or, argent, froment, orge, dattes, sel. Le hadith sur lequel tous s'appuient est mis habituellement sous le nom de ʿUbāda b. aṣ-Ṣāmit (voir par exemple *K. al-Umm*, III, 12, Averroès, *Livre des Echanges*, p. 17); il ne figure pas chez al-Buḫārī, qui d'ailleurs ne cite nulle part le sel comme matière usuraire (sur ce point, voir Cohn, *Der Wucher in Qor'ân, Chadîth und Fiqh*, Berlin, 1903, p. 7-8); mais on le rencontre chez Muslim, VII,10-13.

(1) Cette interdiction fait partie de celles qui visent à empêcher l'accaparement en vue d'une hausse illicite des prix sur des matières de première nécessité, ce que la doctrine rattache d'ailleurs à l'« usure ». Le hadith est dans al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 91, 94-100. Les šāfiʿites sont plus stricts encore et, se fondant sur d'autres hadiths, interdisent la revente de toute marchandise dont on n'a pas pris livraison; cf. Averroès, *Livre des Echanges*, pp. 41 (tr. de la l. 8 à rectifier), 44-5.

(2) La défense de l'échange « créance contre créance» (*ad-dain bi-d-dain*), sur laquelle les docteurs sont unanimes (Averroès, *Livre des Echanges*, p. 49, *Bidāya*, II, 146), n'est mentionnée ni chez al-Buḫārī ni chez Muslim, et ne figure sous cette forme dans aucun recueil canonique. Le *Livre des Ventes du Muwaṭṭaʾ* de Mālik, pp. 32, 82, l'a sous la forme synonyme *al-kāliʾ bi-l-kāliʾ*, définie par l'auteur comme suit: « vente d'une créance à terme qu'on a contre quelqu'un, moyennant une créance à terme que le co-contractant a contre un tiers ».

(3) Qui ont des Ecritures ou un Livre révélé: Juifs, Chrétiens, « Sabéens ». Le fiqh discute si et dans quelle mesure il faut leur assimiler les *Majūs*, c'est-à-dire les Zoroastriens ou prétendus tels.

(4) Le même raisonnement sur les deux versets coraniques en cause se lit dans l'*Iḫtilāf al ḥadīṯ*, pp. 39-49, 56.

(5) Les docteurs appellent « fornication » (*zinā*) tout acte sexuel accompli en dehors du mariage ou des liens de maître à esclave, conformément à Coran, XXIII, 6, LXX, 30.

(6) L'*iḥṣān* de la femme esclave est constitué, selon les uns, par le mariage, selon les autres, par la qualité d'adepte de l'Islam. Les principaux rites orthodoxes assimilent en cette matière l'esclave mâle à la femme esclave. Cf. *Bidāya*, II, 428.

(7) Ici, la femme *muḥṣana* est essentiellement la femme de condition libre. Une interprétation plus précise du terme dans ce passage n'est pas à exclure en principe; mais, au regard du fiqh, elle soulèverait de grosses difficultés.

prouve qu'il faut prendre la règle ci-dessus dans un sens spécial : la fornication a le même sens qu'il s'agisse d'un esclave ou d'un être libre, mais Dieu a distingué entre eux en fixant à cent coups la peine de l'être libre et vierge et à la moitié celle de l'esclave (1). — Dieu a dit : Epousez les femmes qui vous plaisent, deux, trois ou quatre » (IV, 3). S'Il n'avait dit que cela, il serait permis d'épouser toute croyante ou polythéiste. Mais Il a dit aussi : « N'épousez pas de femmes polythéistes, tant qu'elles ne deviennent pas croyantes : une esclave croyante vaut mieux qu'une polythéiste, quand bien même celle-ci vous plairait » (II, 220). Ceci prouve qu'il faut prendre la règle ci-dessus dans un sens spécial. De plus, s'il n'avait dit que ce qui précède, il ne serait pas permis d'épouser de polythéiste, ni scripturaire ni idolâtre. Mais Il a dit aussi : « (Vous pouvez épouser) les femmes *muḥṣanāt* (2) d'entre ceux qui ont reçu les Ecritures avant vous » (V, 7). Ceci prouve que l'interdiction ci-dessus s'applique à d'autres qu'aux scripturaires.

Exemples d'une règle générale dans la Sunna, dont celle-ci prouve qu'elle ne s'applique (f° 2b) qu'à un cas spécial. L'Envoyé de Dieu a dit : Sur ce qu'arrose l'eau du ciel on prélève le dixième, et sur ce qu'on arrose avec un seau le vingtième (3). S'il n'avait dit que cela, la dîme s'appliquerait à un boisseau et à moins d'un boisseau. Mais il a dit aussi : Sur ce qui est inférieur à cinq charges pas de dîme aumônière (4). Ceci prouve qu'il a visé par la première règle un cas spécial : ce qui atteint cinq charges et au-dessus (5). — Le Prophète a dit : Le *jār* a plus de droit par sa proximité avec le *jār*. S'il

(1) La précision « et vierge » ferait à elle seule soupçonner que la solution juridique n'est pas aussi simple que le laisse entendre ici al-Muzanī. Le fiqh, se fondant sur des traditions, a adopté la peine de la lapidation pour les fornicateurs en état d'*iḥṣān*, mais en donnant à ce dernier terme un sens très restrictif. Le fornicateur « libre et vierge » demeure soumis à la peine coranique des cent coups. Cf. *Bidāya*, II, 426-7, Dimašqī, p. 273-4.

(2) C'est-à-dire, ici, « honnêtes, de bonne moralité ».

(3) Ce hadith est invoqué également dans *K. al-Umm*, II, 32, et *Muḫtaṣar*, I, 233 ; la *Risāla* le cite, n° 522, et, pour la dîme entière, mentionne l'eau de source à côté de l'eau de pluie. Al-Buḫārī le donne, *Traditions*, I, 484, sous une forme très voisine. Il est, avec une longue série de variantes anciennes, dans Ibn Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, Caire, 1353 h., pp. 476-9. Les rites orthodoxes admettent la réduction de la dîme à la demi-dîme ou vingtième pour les produits (tous ou certains d'entre eux, il y a désaccord) d'une terre irriguée à l'aide de récipients qu'on transporte ou d'un système élévatoire quelconque, contrairement à celle qu'arrose uniquement de l'eau courante ou l'eau de pluie ; cf. Dimašqī, p. 81.

(4) Chaque « charge » (*wisq*) était de deux cent quarante « boisseaux » (*mudd*, pl. *amdād*), dits « du Prophète », chacun de ceux-ci représentant trois quarts de litre environ. On remarquera qu'al-Muzanī ne précise pas la nature des produits du sol auxquels s'applique ce minimum imposable (*niṣāb*) ; dans son *Muḫtaṣar*, I, 222, il donne une version de ce hadith qui mentionne les dattes seulement ; le *K. al-Umm* II, 25, 30, a la version avec dattes et la version qui ne précise pas. Al-Buḫārī, *Traditions*, I, 470, 475, 485, offre diverses leçons, dont les unes précisent grains ou dattes, dont une autre ne précise pas. Quelques auteurs seulement, contrairement à l'opinion dominante, ne faisaient bénéficier de cette disposition que le froment, l'orge et les dattes ; cf. Ibn Sallām, *op. cit.*, p. 474. Autant valait, pour un raisonnement théorique comme celui que présente ici al-Muzanī, ne point préciser.

(5) Cette solution est celle de la plupart des docteurs orthodoxes ; elle n'était pas admise par Abū Ḥanīfa, qui rejetait tout *niṣāb* pour les grains et les fruits. Le raisonnemennt qu'al-Muzanī prête ici à aš-Šāfi'ī en matière de dîme est confirmé par l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, p. 43-4. Averroès

n'avait dit que cela, tout *jār* aurait droit de retrait. Mais il a dit aussi : Quand on a fixé les limites (des parts), pas de retrait. Ceci prouve qu'il a visé par la première règle un cas spécial : celui du *jār* copropriétaire indivis à l'exclusion de celui avec qui le partage a été opéré (1). — Le Prophète a défendu d'échanger des dattes sèches contre des dattes

Bidāya, 1, 257, expose de la manière suivante, très intéressante pour la méthodologie juridique, même s'il y a là une systématisation a posteriori excesssive, l'argumentation des docteurs sur les deux hadiths que cite al-Muzanī, le premier « général », le second « spécial » : « Ceux qui pensent que le spécial se combine avec le général sont d'avis que le minimum imposable est nécessaire, et c'est là l'opinion dominante. D'autres pensent que le spécial et le général se contredisent quand on ignore lequel des deux a précédé l'autre ; car, d'après eux, le général peut abroger le spécial et réciproquement, toute obligation de faire étant susceptible d'abrogation partielle ou totale. Si donc ils donnent prévalence au général, ils sont d'avis qu'il n'y a point de minimum imposable. Cependant, si la plupart, à ce que je crois, élèvent le spécial au général, c'est qu'ils donnent prévalence au spécial sur le général pour la partie où tous deux se contredisent, le général ayant là un sens apparent (susceptible d'interprétation), tandis que le spécial constitue un texte formel. Réfléchissez bien à cela : c'est le motif qui a amené la plupart des docteurs à dire que le général se combine avec le spécial ; en réalité, il n'y a point là combinaison : la contradiction entre eux subsiste, à moins que le spécial ne soit lié immédiatement au général de manière à constituer exception. Mais l'argumentation d'Abū Ḥanīfa qui, au sujet de notre minimum imposable, se fonde sur le texte général cité (pour repousser le texte spécial), est assez faible ; car ce (dernier) hadith n'a de sens que de préciser la quantité qui tombe sous l'obligation déjà énoncée (et ne fait pas contradiction) ».

(1) C'est toute la question du « retrait » (*šufʿa*) qui se pose ici. Al-Buḫārī, *Traditions*, II, 160, IV, 446, *Livre des Ventes... et du Retrait*, pp. 179-181, 231-6, a les deux hadiths ci-dessus : le premier, attribué à Abū Rāfiʿ, sous la forme plus habituelle *bi-saqabihi* (on a aussi *bi-ṣaqabihi*, avec un *ṣ*), « par sa proximité », au lieu de notre *bi-saqabi jārihi* ; le deuxième, attribué à Jābir b. ʿAbdallah, est complété, après « limites », par : « et qu'on leur a ménagé des issues ». On sait qu'en se fondant sur ces hadiths, et en donnant à *jār* son sens le plus fréquent dans la langue, celui de « voisin », les ḥanafites admettent le retrait vicinal. C'est, dans la pratique juridique, encore aujourd'hui, une de leurs différences les plus sensibles avec les rites de Mālik et d'aš-Šāfiʿī. Une solution, qu'on pourrait qualifier d'ultra-ḥanafite, est préconisée par un écrivain irakien réputé du IXe siècle, cependant hostile au ḥanafisme, Ibn Qutaiba, dans son *Taʾwīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, pp. 287-9, preuve sans doute que le retrait vicinal était une institution régionale préexistante que la doctrine s'efforçait seulement d'avaliser : « Soit un immeuble contenant dix appartements, et appartenant à dix personnes en indivision. Si l'une d'entre elles vend une part desdits appartements, tous les copropriétaires ont le droit de *šufʿa* sur ladite part, et le neuvième en reviendra à chacun d'eux. Mais, si la répartition de ces appartements a été faite avant que l'un d'eux en vende quoi que ce soit, de telle sorte qu'un appartement est revenu en propre à chacun des intéressés, lorsque l'un d'eux voudra vendre le sien, les autres n'auront pas droit de *šufʿa : ce droit n'appartient qu'au voisin contigu* (*mulāṣiq*). Le hadith en question nous prouve en effet que lorsque le partage est intervenu, le droit qui s'attache à la propriété indivise prend fin ». L'école ḥanafite, elle, envisage le cas où, après le partage, subsiste un élément d'indivision, cour ou voie d'accès, et, dans ce cas, elle maintient le droit de retrait entre les copropriétaires de préférence au voisin contigu.

Les mālikites déclaraient, ou bien que le hadith d'Abū Rāfiʿ ne visait pas la *šufʿa*, mais prescrivait simplement des rapports de bon voisinage, ou bien qu'il faut entendre le terme *jār* dans le sens, non point de « voisin », mais de *šarīk* « copropriétaire, associé » ; cf. Ubbī, *Ikmāl*, t. IV, Le Caire, p. 308 ; voir aussi Averroès, *Bidāya*, II, 254, qui leur prête un raisonnement a fortiori pour écarter le voisin, alors que le copropriétaire, après le partage, est évincé. Ici encore, c'est l'institution régionale,

fraîches. S'il n'avait dit que cela, il ne serait jamais permis d'échanger des dattes sèches contre des dattes fraîches. Mais il a énoncé une tolérance pour la vente des *ʿarāyā*, qui consiste dans un échange de cette nature. Ceci prouve qu'il a voulu interdire par la première règle ce qui est autre que les *ʿarāyā* (1).

Exemples d'une règle générale du Coran, dont la Sunna prouve qu'elle vise un cas spécial. Dieu a dit: « O vous qui croyez, quand vous vous disposez à faire la prière, lavez-

c'est-à-dire la coutume de Médine, qui est la source véritable, et les justifications théoriques, très imparfaites, n'ont été imaginées qu'après coup.

Aš-Šāfiʿī était bien plus catégorique qu'al-Muzanī au sujet du hadith d'Abū Rāfiʿ : il le rejetait comme inauthentique, « contraire, disait-il, à notre rite », et ce n'est qu'à titre subsidiaire qu'il retenait la solution *jār* = *šarīk*; cf. *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, pp. 258-265; voir aussi *K. al-Umm*, III, 232, et *Muḫtaṣar*, III, 47-8. Quelle a été, en cette matière, la position d'al-Buḫārī ? Peltier, qui a insisté à juste titre et à plusieurs reprises sur les tendances šāfiʿites de cet auteur, écrit, pp. 233-6, qu'al-Buḫārī admet l'existence du retrait vicinal; cela ne me semble pas démontré : dans un passage de ses *Traditions*, IV, 446, il paraît bien ne pas vouloir prendre à son compte une telle interprétation; les cas sur lesquels s'appuie Peltier pourraient être, non point ceux de voisins quelconques, mais de copropriétaires dont l'indivision porterait seulement sur la cour ou les voies d'accès. Il est vrai que sur ce point il s'écarte déjà du strict enseignement d'aš-Šāfiʿī et d'al-Muzanī qui, une fois le partage opéré, refusent de tenir compte d'une indivision subsistante des voies d'accès; ni l'un ni l'autre, d'ailleurs, ne les mentionnent dans les versions qu'ils donnent du hadith de Jābir. Le fait que le hadith d'Abū Rāfiʿ a été recueilli dans le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī prouve qu'il était considéré généralement comme authentique vers le milieu du IXe siècle, contrairement à l'opinion personnelle d'aš-Šāfiʿī; cela explique qu'al-Muzanī, tout en affirmant exposer la doctrine de son maître, n'ait pas cru devoir le rejeter.

(1) *ʿArāyā* est le pluriel de *ʿariyya*. Il s'agit des fruits produits par un ou plusieurs palmiers et dont le propriétaire a fait donation, à un pauvre ordinairement. Par dérogation (*ruḫṣa*) à l'interdiction de l'échange de dattes fraîches contre des dattes sèches, le propriétaire peut, en vertu d'un hadith attribué à Zaid b. Ṯābit, fournir immédiatement, au lieu des dattes dont il a fait donation et qui sont encore pendantes à l'arbre, leur équivalent approximatif en dattes déjà cueillies, sèches ou non. Des raisons diverses sont données de cette tolérance, qui peut être favorable au donateur — se débarrasser des allées et venues du donataire qui surveille la récolte—, comme au donataire — recevoir sans délai un équivalent de la donation —. Quelques traditions complémentaires diversement reçues et commentées, en limitent ou en précisent l'application : beaucoup d'auteurs, par exemple, ne l'admettent que jusqu'à concurrence de cinq charges de fruits; cf. *Muḫtaṣar*, II, 150, 176.

La défense d'échanger des dattes fraîches contre des dattes sèches n'est pas formellement exprimée par al-Buḫārī ni par Muslim; mais elle était dans le *Muwaṭṭaʾ* de Mālik, *Livre des Ventes*, p. 26, et elle est reprise dans les quatre *Sunan*. Elle n'est pas admise par Abū Ḥanīfa: cf. Averroès, *Livre des Echanges*, p. 34. Pour al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 143, 151-9, la tolérance de l'opération sur les *ʿarāyā* est une dérogation, non point à ladite défense, mais à une interdiction voisine : la *muzābana*, que nous rencontrerons un peu plus loin, et qui est l'échange de dattes pendantes sur l'arbre avec des dattes déjà cueillies. Aš-Šāfiʿī, dans les textes qui sont mis sous son nom, a vu le double aspect de la question, et il considère l'échange des *ʿarāyā* comme une dérogation tout à la fois à la défense de la *muzābana* et à celle de l'échange de dattes fraîches contre des dattes sèches: pour lui, comme l'indique ici al-Muzanī, cette dérogation donne à la défense « générale » un sens « spécial »; cf. *Risāla*, nos 906-911, 943, 1623-26, *K. al-Umm*, III, 15-16, 21, 46-9, *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, pp. 319-322. Peltier n'a pas clairement saisi cette différence d'interprétation.

vous le visage ...et les pieds jusqu'aux chevilles» (V, 8). Si nous n'avions que ces paroles, tout homme se disposant à faire la prière devrait chaque fois procéder à l'ablution, qu'il fût en état de pureté ou non. Mais le Prophète a fait plusieurs prières à la suite d'une seule ablution. Ceci prouve que Dieu n'a visé ci-dessus, parmi les hommes qui se disposent à faire la prière, que ceux qui ne sont pas en état de pureté. Et comme (le Prophète) a procédé à la friction sur les bottes, ceci prouve que (Dieu) n'a visé ci-dessus, parmi les hommes qui se disposent à faire la prière, que ceux qui n'ont pas de bottes (1). —Dieu a dit : « Au voleur et à la voleuse, coupez-leur les mains comme rétribution de l'œuvre de ces mains » (V, 42). Si nous n'avions que ces paroles, il faudrait couper les mains de quiconque à qui s'applique le terme de voleur. Mais le Prophète a dit : On coupe les mains pour un vol d'un quart de dinar et au-dessus. Ceci prouve que Dieu a eu en vue certains voleurs à l'exclusion des autres (2). —Dieu a dit : « S'il la répudie, elle ne lui sera plus licite tant qu'elle n'aura pas épousé un autre mari » (II, 230). Si nous n'avions que ces paroles, dans le cas où la femme épouserait un autre mari sans consommer ce deuxieme mariage, elle redeviendrait licite à son premier époux. Mais l'Envoyé de Dieu a dit à la femme de Rifā'a, que celui-ci avait répudiée par trois fois (3) et qui s'était remariée : Tu désires retourner auprès de Rifā'a ? (f° 3a) Non ! Tant que tu n'auras pas goûté le « petit miel » de ton second mari, et qu'il n'aura pas goûté le tien. Ceci prouve que Dieu a eu en vue un deuxième mari consommant le mariage, à l'exclusion d'un deuxième mari ne le consommant pas (4).

(1) Une ablution unique suffit-elle pour plusieurs prières, si aucune souillure n'intervient ? Al-Buḫārī a recueilli à ce sujet, *Traditions*, I, 89, des hadiths contradictoires concernant la pratique du Prophète. Cependant presque tous les auteurs, se fondant sur des traditions affirmatives, admettent que le Prophète a usé de cette faculté et qu'on peut l'imiter en en cela ; cf. Dimašqī, p. 15. Quant à la « friction sur les bottes » (*masḥ ʿalà l-ḫuffain*), on sait que c'était le cheval de bataille de l'orthodoxie, qui proclamait la licéité de cette manière d'agir jusque dans les dissertations théologiques et les professions de foi. Al-Buḫārī, *Traditions*, I, 86, et *passim*, la signale plusieurs fois chez le Prophète. Le double exemple que nous offre ici al-Muzanī de « spécialisation » d'un passage du Coran par la Sunna se retrouve en effet chez aš-Šāfiʿī, *Risāla*, n°s 220-222, 646-640, 1610-1621, *K. al-Umm*, VII, 265, *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, p. 42-3.

(2) Aš-Šāfiʿī et son école se fondent sur le hadith ci-dessus, mis sous le nom de ʿĀʾiša, et qui figure dans al-Buḫārī, *Traditions*, IV, 380, pour « spécialiser » la règle « générale » du Coran et fixer à un quart de dinar la valeur minima (*niṣāb*) du vol puni de l'amputation de la main. Ils concilient ce texte avec un autre hadith, mis sous le nom de ʿAbdallah b. ʿUmar et recueilli également par al-Buḫārī, *loc. cit.*, fixant ce *niṣāb* à trois dirhems : si le dinar d'or équivalait à douze dirhems d'argent, la conciliation ne fait pas difficulté. Cf. *Risāla*, n°s 223-4, 616, 1619-20 (où n'est cité que le hadith de ʿĀʾiša), *K. al-Umm*, VI, 115-6, VII, 265, *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, p. 44, *Muḫtaṣar*, V, 169. Les mālikites ont le même point de vue, qui diffère seulement par des modalités d'application. La plupart des orthodoxes admettent aussi un *niṣāb* du vol ; mais les ḥanafites et quelques autres, interprétant des traditions différentes, varient sur ce chiffre minimum, qu'ils estiment le plus souvent devoir être de dix dirhems ; cf. *Bidāya*, II, 438-9.

(3) Ce qui précise que la répudiation était irrévocable et définitive.

(4) Le hadith sur la femme divorcée de Rifāʿa est dans al-Buḫārī, *Traditions*, III, 633-4, IV, 94-5. A des divergences près sur les détails et les cas d'espèce, les docteurs s'accordent pour lui donner force de loi : le mariage avec le second mari doit être effectivement consommé avant que la femme puisse revenir, bien

Exemples d'un ordre donné d'une manière absolue dans le Coran et prouvant par lui-même qu'il exprime une chose simplement permise. Le fait de se répandre (à travers le pays) et la recherche des faveurs divines (1) étant choses permises, Dieu les a interdites en disant : « Lorsqu'on appelle à la prière au jour de l'Assemblée (= le Vendredi), hâtez-vous d'aller penser à Dieu » (LXII, 9), et « Lorsqu'ils aperçoivent une occasion de négoce ou de divertissement, ils se séparent pour y courir et te laissent faire (seul) la prière » (2) (LXII, 11). Il a fait savoir ainsi que, s'il interdit aux fidèles cette chose en principe permise, c'est qu'Il les oblige à venir à l'Assemblée, et parce qu'ils laissent l'Envoyé de Dieu faire (seul) la prière, alors qu'ils sont tenus eux-mêmes d'y assister (3). Il a dit : « Lorsque la prière est achevée, répandez-vous à travers le pays et recherchez les faveurs divines » (LXII, 10) : ceci signifie que les deux choses sont de nouveau permises comme elles l'étaient, mais non qu'elles soient alors pour les fidèles une obligation.

Autre exemple. La chasse étant chose permise, Dieu a dit : « Les animaux de chasse que vous aurez dressés à la manière des chiens d'après la science que Dieu vous a donnée, mangez ce qu'ils auront attrapé pour vous » (V, 6), et « (Mangez) ce qu'atteignent vos mains et vos lances » (V, 95). D'autre part Il a dit : « Ne tuez pas de gibier quand vous êtes sacralisés (pour le Pèlerinage) » (V, 96), et « Lorsque vous êtes désacralisés, chassez » (V, 3). Ceci signifie qu'il permet de nouveau la chasse aux fidèles comme auparavant, mais non qu'il y ait là pour eux obligation (4).

Autre exemple. Il est permis à l'homme de manger de ses propres biens ou de les laisser intacts. Mais pour le cas où il a assigné sur eux un douaire à sa femme, Dieu a dit : « Ne reprenez rien de ce que vous leur avez donné » (IV, 24), et « Comment le reprendriez-vous, alors que chacun de vous s'est uni à l'autre intimement ? » (IV, 25). Il a fait savoir ainsi qu'Il interdit au mari de reprendre ce douaire, parce qu'il en a donné à sa femme la propriété, à moins toutefois qu'elle ne l'abandonne de plein gré ; car Il a dit : « Si elles vous en abandonnent quelque chose de plein gré, mangez-le avec aise et félicité » (IV, 3). Donc, lorsque la femme abandonne ce bien de plein gré, l'interdit qui le

entendu après un nouveau divorce, au premier mari qui l'avait répudiée. On trouvera dans le *K. al-Umm*, V, 230, les conditions physiques très précises posées par aš-Šāfiʿī pour que cette consommation permette à la femme de retourner à son premier mari ; voir aussi *Muḫtaṣar*, IV, 92. Dans la *Risāla*, nos 441-7, le raisonnement d'aš-Šāfiʿī, s'appliquant aux mêmes données que ci-dessus, n'est pas identique à celui d'al-Muzanī : le hadith y est vu, non comme la « spécialisation » d'un texte « général », mais comme explicatif du terme coranique « épouser » ; « épouser » serait ici « consommer le mariage », et non conclure le contrat.

(1) Les « faveurs divines » sont à entendre ici dans le sens matériel.

(2) « Faisant la prière » traduit *qāʾiman*. L'interprétation traditionnelle est qu'il s'agit du « prône » (*ḫuṭba*), élément essentiel de la prière du vendredi à midi ; voir à ce sujet l'opinion critique de Lammens, dans *Mélanges de la Faculté Orientale*, t. II, 1907, p. 99, et de Becker, *Islamstudien*, Leipzig, 1924, I, 467, 476.

(3) Il est obligatoire pour les fidèles d'assister à la prière en commun du vendredi à midi, ou prière de l' « Assemblée » (*jumuʿa*).

(4) Cet exemple, classique dans les ouvrages d'uṣūl al fiqh, d'un impératif coranique qui n'énonce pas une obligation, mais une licéité après interdiction, n'est pas dans la *Risāla* d'aš-Šāfiʿī.

frappe est levé par la levée de l'empêchement que Dieu avait énoncé, et il redevient chose permise comme auparavant ; mais il n'y a pas là pour l'homme obligation (1). De même (dans les exemples antérieurs), l'interdit qui porte sur la di persion et la recherche des faveurs divines est levé par l'achèvement de la prière, et l'interdit qui porte sur la chasse est levé par la désacralisation. Dans tous ces exemples, la chose est de nouveau permise comme auparavant ; mais il n'y a obligation ni de se disperser ni de rechercher les faveurs divines ni de chasser ni de manger. « Mangez (f° 3b) avec aise » est comme « Mangez ce qu'ils auront attrapé pour vous » : cela ne comporte point obligation de manger. Tâchez de comprendre ; ne suivez point aveuglément les explications qu'on vous donne (2).

Défense tirée des Traditions, et qui fait totalement interdiction. Al-Muzanī, questionné sur certaines Traditions du Prophète qui font totalement interdiction, a répondu : C'est, par exemple, la défense de la vente avec aléa (3), de la vente (des fruits) pour plusieurs années (4), de l'échange de créance contre créance (5), de la *muḥāqala* (6), de la *muzābana* (7), de la vente au jet (8), du *ḥabal al-ḥa-*

(1) Le *K. al-Umm*, V, 101, 178, commente ces versets, avec quelques autres citations connexes du Coran ; mais, tout en offrant la même solution pratique qu'al-Muzanī, il n'explicite pas la méthode exégétique dont ce dernier fait usage ici.

(2) Sur la condamnation de l'« imitation aveugle ou servile » (*taqlīd*) par aš-Šāfi'ī, cf. *Risāla*, n° 136, et *Muḫtaṣar*, I, 2.

(3) L'interdiction de l'« aléa » (*ġarar*) constitue, avec celle de l'« usure » (*ribā*), un principe fondamental qui régit toute la matière des « ventes ou échanges » (tel est le double sens de *bai'*, pl. *buyū'*). Al-Buḫārī, qui en donne de nombreuses applications, ne l'énonce formellement que dans un titre de chapitre, *Livre des Ventes*, p. 113. Elle est citée sous forme de hadith et attribuée au Prophète par Mālik, *Livre des Ventes du Muwaṭṭa'*, p. 90, et par Muslim, VI, 439, de même que dans le *K. al-Umm*, VII, 266. Plusieurs des interdictions qui suivent sont des applications de ce principe très général.

(4) La « vente (des fruits) pour plusieurs années » ou « à tant l'an » (*bai' as-sinīn* ou *mu'āwama*), manifestement aléatoire, n'est pas interdite explicitement chez al-Buḫārī, mais chez Muslim, VI, 498, au nom du Prophète ; voir également *K. al-Umm*, III, 49, 239, *Muḫtaṣar*, II, 169. Les docteurs sont d'accord pour la prohiber ; mais, d'après certaines traditions, elle aurait été autorisée par le calife 'Umar b. al-Ḫaṭṭāb et par Ibn az-Zubair ; cf. Averroès, *Livre des Echanges*, p. 52.

(5) Voir ci-dessus, p. 167, n. 2.

(6) La *muḥāqala*, dont la prohibition par le Prophète est enregistrée par al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 151-2, 171, 173, consistait à échanger une récolte de blé encore sur pied contre une quantité mesurée de blé. L'opération était aussi parfois considérée comme une location du champ moyennant une quantité de blé à la mesure. Sous le premier aspect, c'était exactement, pour le blé ou pour toutes céréales, ce que la *muzābana* de la note suivante était pour les dattes et le raisin. Voir *K. al-Umm*, III, 54-6 (où il est expressément mis en doute que le Prophète ait formulé explicitement lui-même cette interdiction), *Muḫtaṣar*, II, 174, *Livre des Ventes du Muwaṭṭa'*, p. 27.

(7) La *muzābana*, dont la prohibition par le Prophète est enregistrée par al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 142-3, 151-2, 171, 173, consistait à échanger une récolte pendante de dattes ou de raisin contre une quantité mesurée de fruits de la même espèce. La première des deux prestations ne pouvant être mesurée avec exactitude, leur égalité obligatoire pour éviter l'« usure » ne pouvait être assurée. Mêmes références que dans la note précédente.

(8) La « vente au jet » (*munābaḏa*) était une opération aléatoire, pratiquée par les anciens Arabes. Pour al-Buḫārī, qui recueille le hadith d'interdiction par le Prophète, *Livre des*

bala (1), de deux ventes en une (2), du gain sur ce dont on n'a pas les risques (3), de la vente des fruits avant qu'ils ne paraissent mûrs (4), du mariage temporaire (5), du

Ventes, pp. 116-120, *Traditions*, IV. 103, elle consistait « dans le jet qu'un homme fait de son vêtement à un autre homme et qui vaut vente avant que ce dernier l'ait palpé ou vu ». Mais al-Muzanī, *Muḫtaṣar*, II, 203, l'entendait comme une opération double, l'échange de deux vêtements au jet sans voir ni toucher : « Je te jette mon vêtement, tu me jettes le tien, nous les échangeons l'un contre l'autre sans droit d'option ».

A l'interdiction de la *munābaḏa* est d'ordinaire associée celle de la « vente au toucher » ou *mulāmasa*, dans laquelle l'acquéreur touchait le vêtement sans le voir. Notre texte ne mentionne pas non plus, parmi ces opérations aléatoires de l'ancienne Arabie que le Prophète a ou aurait interdites, la « vente au caillou » (*baiʿ al-ḥaṣāt*), qui est dans Muslim, VI, 439, mais que ne cite pas al-Buḫārī.

(1) La vente *ḥabal al-ḥabala*, autre type d'opération aléatoire préislamique interdite par l'Islam au nom du Prophète, consistait, d'après al-Buḫārī, *Livre des Ventes... et de la Vente à terme*, pp. 113-6, 230, comme d'après al-Muzanī lui-même, *Muḫtaṣar*, II, 204, à « acheter un chameau égorgé payable quand, une chamelle ayant mis bas, celle qui était dans son ventre mettrait bas à son tour. »

(2) L'interdiction de réunir « deux ventes en une » (*baiʿatain fī baiʿa*) n'est pas formulée expressément chez al-Buḫārī ni chez Muslim ; elle l'est, au nom du Prophète, chez Mālik, *Livre des Ventes du Muwaṭṭaʾ*, p. 88, et dans les *Sunan*. Les diverses écoles juridiques admettent cette prohibition, sans être d'accord toutefois sur la définition exacte et sur les cas d'application de l'opération prohibée. « Cela se conçoit », dit Averroès, *Livre des Echanges*, p. 58, « de trois façons : c'est une vente de deux choses contre deux prix, ou la vente d'un objet contre deux prix, ou celle de deux objets contre un même prix, à la condition que l'une des deux ventes soit obligatoire » ; et il détaille ensuite les exemples que comportent ces trois façons. Aš-Šāfiʿī, *K. al-Umm*, III, 65-6, VII, 266, semble ramener tous les cas de *baiʿatain fī baiʿa* à la forme : « je te vends à la condition que tu me vendes » ; il en sépare, comme relevant simplement de la « vente aléatoire » sans plus de précision, la forme : « je te vends ma marchandise pour dix pièces au comptant ou quinze à terme », ce qui est cependant chez certains auteurs l'un des types fondamentaux de *baiʿatain fī baiʿa*.

(3) L'interdiction par le Prophète du « gain sur ce dont on n'a pas les risques » (*ribḥ mā lam yuḍman*) n'est mentionnée ni chez al-Buḫārī ni chez Muslim, mais figure dans les quatre *Sunan*. On la trouve citée dans le *K. al-Umm*, III, 60, à côté de l'interdiction de revendre ce dont on n'a pas encore pris livraison.

(4) Les hadiths qui interdisent la vente des fruits « avant qu'ils ne paraissent mûrs » (*ḥattà yabduwa ṣalāḥuhu*) se lisent chez al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 159-163. L'aléa est évident si la vente est formée définitivement au moment du contrat et que les fruits demeurent sur l'arbre jusqu'à leur maturation ; cependant, comme pour la vente des fruits à tant l'an (cf. ci-dessus, p. 173, n. 4), ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb et Ibn az-Zubair auraient toléré cette opération. Si la vente est avec clause d'enlèvement immédiat — ce qui peut s'expliquer par certaines utilités des fruits non mûrs —, l'aléa tombe et l'opération est licite pour presque tous les auteurs : les šāfiʿites le déclarent expressément; cf. *K. al-Umm*, III, 41, *Muḫtaṣar*, II, 167-8. En l'absence de cette clause, la plupart des orthodoxes se prononcent pour l'interdiction. Pour Abū Ḥanīfa, qui n'acceptait que l'enlèvement immédiat des fruits achetés à n'importe quel moment de leur croissance, cette condition s'appliquait d'office à l'achat sans stipulation de fruits non encore mûrs. Voir Averroès, *Livre des Ventes*, pp. 52-5, Dimašqī, p. 140. — On remarquera qu'ici al-Muzanī range la défense en question parmi celles qui font totalement interdiction ; il ne paraît donc pas s'être accommodé des hadiths recueillis par al-Buḫārī, et que quelques-uns invoquaient pour regarder la vente des fruits avant leur maturité comme seulement désapprouvée par le Prophète, ou comme n'étant formée définitivement qu'à leur maturité.

(5) La presque unanimité des orthodoxes interdit le « mariage temporaire » ou « de

mariage par compensation (1), et autres pratiques analogues.

Défense dans le sens de ce qu'il est préférable d'observer (2). Al-Muzanī, questionné à ce sujet, a répondu : Le Prophète a défendu de réunir deux dattes (pour les manger ensemble). Cependant, les deux dattes peuvent être la propriété de celui qui les mange (3). Il faut comprendre cela, selon nous, comme une règle de savoir-vivre dans la façon de manger (4). — Il a défendu de mettre à nu l'intérieur d'une datte. C'est, me semble-t-il,

jouissance » (*mutʿa*), en vertu d'un hadith qu'ils affirment remonter au Prophète ; cf. al-Buḫārī, *Traditions*, III, 561, IV, 441, *Risāla*, nº 939, *K. al-Umm*, V, 71, 157, VII, 266, *Muḫtaṣar*, IV, 2. Les šīʿites, on le sait, le pratiquent encore aujourd'hui. Les textes orthodoxes marquent d'ailleurs une hésitation caractéristique sur la date à laquelle l'interdiction aurait été prononcée : elle serait venue abroger, d'après al-Buḫārī, des hadiths plus anciens qui étaient dans le sens de l'autorisation ; certains traditionistes vont jusqu'à admettre que c'est seulement ʿUmar, sous son califat, qui aurait décidé l'interdiction ; cf. Averroès, *Du mariage*, p. 149-150.

(1) Le « mariage par compensation » (*šiġār*) que, d'après la tradition, le Prophète a interdit, consiste, pour un tuteur naturel, à donner sa pupille en mariage à un autre tuteur naturel, à la condition que ce dernier lui donne en mariage en échange sa propre pupille, sans douaire (*mahr*) de part ni d'autre. Le hadith d'Ibn ʿUmar, qui est le texte de base, figure dans al-Buḫārī, *Traditions*, III, 560, IV, 440, avec les variantes « fille » ou « sœur » pour désigner la pupille intéressée. Dans ce recueil, comme dans la plupart des ouvrages orthodoxes, la question du *šiġār* voisine avec celle de la *mutʿa*. Les diverses écoles orthodoxes de fiqh ont entériné cette défense ; elles divergent sur la possibilité de valider, par le versement d'un douaire, le « mariage par compensation » une fois conclu ; cf. *Risāla*, nº 939, *K. al-Umm*, V, 68-9, 156-7, VII, 266, *Muḫtaṣar*, III, 294, Averroès, *Du mariage*, pp. 147-8. Dans la pratique, tous les sunnites n'ont pas renoncé au mariage *šiġār* ; d'aucuns le légalisent après coup ; voir principalement, sur ce mariage dit « par échange » (*badīla*), Daghestani, *La famille musulmane contemporaine en Syrie*, Paris, 1932, pp. 30-33.

(2) Le texte dit : « *An-nahyu ʿalà maʿnà l-iḫtiyār* ». *Iḫtiyār* ne signifie pas, comme on pourrait être tenté de le croire, « libre choix » pour le musulman ; il ne s'agit pas de défenses qui, en dernière analyse, aboutissent à une licéité ou à une indifférence, qui ne soient que de simples conseils qu'on puisse négliger sans commettre de faute au regard de la religion. *Iḫtiyār* est ici une « préférence » énoncée par le Législateur : c'est l'indication de ce qu'il vaut mieux faire ou ne pas faire, sans que la chose en question devienne par là strictement obligatoire (voir, par exemple, *iḫtiyār* opposé à *farḍ* et à *wāǧib* dans *Risāla*, nºs 456, 458 ; et aussi *K. al-Umm*, I, 146) ou strictement défendu. Dans le cas de la défense, c'est en opposition au *muḥarrim*, qui fait interdiction totale : la chose n'est pas *ḥarām* en elle-même, mais seulement déconseillée dans des conditions particulières et pour des motifs particuliers ; le musulman qui passe outre à cet avis de ne pas faire se rend coupable de « désobéissance » envers la Loi religieuse, non point en violant un *ḥarām*, mais parce qu'il délaisse la « préférence » enseignée : *kāna ʿāṣiyan bi-l-fiʿli wa-yakūnu qad taraka l-iḫtiyār*, *K. al-Umm*, VII, 265-7. Voir aussi *Risāla*, nºs 945-958, où la théorie du *nahy iḫtiyār* est implicite et mal dégagée. Les exemples donnés dans ces deux ouvrages sont précisément ceux que nous allons rencontrer ici. Tout cela paraît bien répondre à l'*iršād* mentionné au début de ce texte ; cf. ci-dessus, p. 164, n. 7.

(3) Et à ce titre il en a libre disposition.

(4) Le « savoir-vivre » ou « bonne tenue » (*adab*) est associé également à l'*iḫtiyār* dans *K. al-Umm*, VII, 265. — La *Risāla* précise, nº 946, que le Prophète a défendu de réunir deux dattes « pour les manger ». Ce hadith figure plusieurs fois dans al-Buḫārī, *Traditions*, II, 142, 157, III, 674-5, attribué à Ibn ʿUmar et complété comme suit : dans une version, « à moins d'avoir l'assentiment des propriétaires de ces fruits », et, dans une autre, « à moins que votre frère ne vous y autorise ». Ces restrictions, visiblement surajoutées, prétendent à une valeur explicative qui, si l'on veut remonter aux origines, ne saurait être

pour empêcher qu'à cette vue, jugeant la datte sale, on ne suspecte les autres dattes également et l'on n'ait plus envie d'en manger, ou bien de crainte qu'on ne se contente plus de manger telles quelles les dattes que Dieu procure à l'homme dans sa bonté (1).

Il a défendu de gîter sur la grand'route, ce qui s'explique, selon moi, par une précaution en faveur du voyageur. Comme il a dit : C'est la demeure des serpents, on a là la preuve que la défense en question est pour préserver les hommes des dommages qu'ils pourraient subir, car le Prophète est bon et compatissant envers eux, et non pour déclarertotalement interdit de gîter sur la route (2).

Autre exemple. Il a défendu de manger (en commençant) par le haut du brouet. Comme il a dit : La bénédiction vient d'en haut, on a là la preuve qu'il a voulu, par la défense en question, faire durer la bénédiction pour celui qui mange, et non déclarer interdit de manger (en commençant) par le haut. Lorsqu'il a dit : Prononce le nom de Dieu et mange ce qui est proche de toi, c'est pour la bonne tenue et la correction entre convives (3).

retenue. L'interdit en question se rattachait sans doute, avant l'Islam, à cette méfiance envers le nombre deux, ou tout nombre pair, qui apparaît notamment dans le Talmud, *Pesāḥīm*, 109 b : « L'homme ne doit ni manger ni boire ni faire ses besoins ni avoir de relations sexuelles par deux fois » ; Rāšī commente : « un nombre pair de fois ».

(1) Le hadith en question ne figure point dans les recueils canoniques de traditions ; on le trouve chez aṭ-Ṭabarānī, attribué à Ibn ʿUmar comme celui de la note précédente qui concerne un sujet voisin. La *Risāla*, qui mentionne cette défense, nº 946, n'a point l'essai d'explication que fournit ici al-Muzanī. L'éditeur moderne de la *Risāla, loc. cit.*, note 8, signale qu'à ce hadith s'en oppose un autre d'après lequel le Prophète aurait ouvert de « vieilles » dattes pour pour en expulser des vers ; la défense s'appliquerait peut-être donc, ajoute-t-il, aux dattes « neuves », et viserait à écarter de « vains soupçons » (*waswasa*), « ou bien la défense serait pour inviter à une abstention par scrupule religieux, tandis que l'acte (du Prophète) serait pour marquer la licéité (de l'opération) » ; dans ce dernier cas, dattes « vieilles » et « neuves » seraient traitées à égalité. L'explication rejoint en quelque manière celle que propose al-Muzanī ; la confiance en Dieu n'est-elle pas une vertu, les « vains soupçons » l'œuvre de Satan ? Mais il est bien tentant de croire que l'interprétation pieuse, semi-rationalisante, n'est qu'un développement secondaire né dans l'Islam, par substitution à une idée animiste primitive qui considérait l'acte en cause comme périlleux.

(2) L'expression *qāriʿat aṭ-ṭarīq* désigne, selon les uns, le milieu, selon les autres, l'accotement de la route. Le hadith qui défend de gîter sur la grand'route est dans Muslim, avec son complément, cité ici d'une façon resserrée : « C'est la demeure des insectes et la voie de passage des serpents ». La *Risāla*, nºˢ 946-950, a ce double texte : énoncé de la défense et complément explicatif ; au lieu de *qāriʿat aṭ-ṭarīq*, elle porte *ẓahr aṭ-ṭarīq*, « le dos de la route ». Le commentaire est dans le même sens qu'ici : ce n'est pas une interdiction totale, mais un bon avis ; on y suggère également une autre explication, apparemment plus tardive : ne pas encombrer, au détriment des passants, un chemin étroit et fréquenté. Le *K. al-Umm*, VII, 266, a, comme ici, *qāriʿat aṭ-ṭarīq*.

(3) Le « haut du brouet » signifie le « milieu du plat ». Avec des variantes de pure forme, les trois citations et le raisonnement que présente ici al-Muzanī sont dans la *Risāla*, nºˢ 946, 949 ; voir aussi *K. al-Umm*, VII, 266. Al-Buḫārī a seulement, *Traditions*, III, 655-6, la règle d'après laquelle chaque convive doit invoquer le nom de Dieu et manger ce qu'il a devant lui, c'est-à-dire la portion du plat commun qui lui fait face immédiatement. Le hadith sur le « haut du brouet » n'est ni chez al-Buḫārī ni chez Muslim, mais dans les *Sunan*. On trouvera un essai récent d'interprétation de cette défense dans Gobert, *La magie des restes*, *Re-*

Exemples de défense faisant interdiction d'user de choses dont on est propriétaire. Le Prophète a dit : Celui qui boit dans un vase d'argent fait couler dans son ventre le feu de l'enfer ; et pourtant il se peut que le vase d'argent soit la propriété de celui qui y boit (1). D'ailleurs, Dieu a imposé la dîme sur l'argent (2), et le Prophète a porté une bague d'argent (3) (f° 4a) ; les femmes des croyants se font des parures en argent, et l'argent est la matière de joyaux ; mais il n'en est pas moins interdit de s'en servir, comme le Prophète l'a défendu. Il a de même défendu de se vêtir de soie (4) ; et pourtant la soie peut être la propriété des musulmans, et elle est d'un usage licite pour les femmes (5) ; mais ceindre son corps de soie, comme le ceindre d'or, est, parce qu'il s'agit d'ornements, interdit aux hommes, de même qu'il est interdit de boire dans un vase d'argent parce que c'est un geste de prodigalité et d'orgueil. De même encore, le Prophète a défendu de se draper dans une seule pièce d'étoffe dont on rejette un bout sur l'épaule, ou de s'accroupir en appuyant les reins sur les pans enroulés d'un vêtement unique qui, dans cette position, ne masque pas les parties honteuses ; et pourtant il se peut que le vêtement soit la propriété de celui qui se drape ou appuie ses reins : il est licite d'en avoir la propriété, mais interdit de s'en servir de cette manière, car on risque de découvrir ainsi sa nudité (6). De même, c'est l'usage de la chose qui est (seul) interdit dans

vue Tunisienne, 1942, p. 281 ; mais il faut observer que l'orthodoxie musulmane n'interdit pas de manger ce qui est au centre du plat quand il n'y a plus rien sur les bords, comme dans le texte algérien que cite Gobert : la *Risāla, loc. cit.*, dit expressément qu'il est licite, une fois qu'on a mangé le tour du plat, d'en consommer le milieu restant ; il est des hadiths pour recommander de ne rien laisser dans le fond du plat, et même de le récurer ou de le lécher soigneusement. Sans doute, en définitive, avons-nous affaire ici à une très vieille localisation du sacré et du profane, du pur et de l'impur ; à propos de ces deux derniers chez les primitifs, on a pu écrire : « Le centre paraît la résidence claire et réconfortante du premier, la périphérie l'empire obscur et inquiétant de l'autre », Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1939, p. 44.

(1) Le hadith est dans al-Buḫārī, *Traditions*, IV, 47. L'interdiction de boire dans des vases d'or ou d'argent est encore énoncée *ibid.*, III, 669, IV, 106-8. Cette notion d'une défense qui s'applique à l'usage d'une chose dont on est propriétaire, nous l'avons déjà rencontrée à propos des dattes qu'on ne doit pas manger par deux à la fois ; mais ici il ne s'agit plus d'une pratique simplement déconseillée : c'est un nterdit total.

(2) Par interprétatation du Coran, qui d'ailleurs ne mentionne nulle part expressément l'argent comme soumis à la dîme. Des hadiths déterminent le taux de cette perception sur le principe de laquelle toutes les écoles juridiques sont d'accord. C'est dire que la propriété de l'argent est chose licite, et que l'argent n'est pas interdit en soi.

(3) Le Prophète, rapporte al-Buḫārī, *Traditions*, IV, 114-5, a interdit aux hommes les bagues en or ; il a mis lui-même à son doigt une bague d'argent et ses fidèles l'ont imité. L'usage de l'argent n'est donc pas prohibé d'une façon générale ; ce qui est défendu, c'est seulement un usage précis que fait connaître la tradition.

(4) La défense, pour les hommes, de se vêtir de soie ou de brocart est liée, dans al-Buḫārī par exemple, à celle de boire dans des vases d'or ou d'argent ; d'où, mêmes références que dans la note ci-dessus.

(5) Cf. al-Buḫārī, *Traditions*, IV, 108-9.

(6) La première de ces deux pratiques vestimentaires, qui sont *ištimāl aṣ-ṣammā'* et *al-iḥtibā' fī ṯ-ṯaub al-wāḥid*, toutes deux en usage chez les anciens Arabes, risquait, aussi bien que la seconde, de découvrir les *pudenda*. Al-Buḫārī rapporte, *Traditions*, I, 635, IV, 103-4, 234, *Livre des Ventes*, p. 117, qu'elles ont été

(l'interdiction de) boire dans un vase d'argent ou de se vêtir de soie, comme je l'ai expliqué. Ce qui précède est conforme à la doctrine d'aš-Šāfiʿī. Tâchez de comprendre, et ne suivez pas aveuglément les explications qu'on vous donne. Atteindre à la vérité dépend de Dieu.

On a questionné al-Muzanī sur ce dit du Prophète : Celui qui coupe un lotus, Dieu lui enfoncera la tête dans le feu (1). Il a répondu : S'il est vrai que le Prophète a dit cela, c'est, semble-t-il, qu'on l'a questionné au sujet d'un individu qui s'est précipité pour couper un lotus appartenant à un particulier ou à un orphelin ou à quelqu'un de tel que Dieu ait interdit de couper un lotus lui appartenant ; l'individu en question se sera jeté sur le lotus et l'aura coupé après la défense énoncée par Dieu ou par son Envoyé ; ou bien il y a quelque autre indice qui autorise à dire que ladite précipitation est contraire à la Loi de Dieu ou de Son Envoyé. La question posée aura donc échappé à celui qui a entendu la réponse : il a entendu la réponse, mais non la question (2). - Un autre cas de chose entendue seulement d'une façon partielle est le suivant. On a rapporté d'après Usāma que l'Envoyé de Dieu a dit : L'usure n'est que dans le terme. On peut comprendre cela ainsi : on aura demandé à l'Envoyé de Dieu s'il y a usure à échanger or contre or à égalité, et il aura répondu : L'usure n'est que dans le terme. Le rapporteur aura entendu la réponse, mais non la question. La preuve en est le dit suivant du Prophète : On n'échange l'or contre l'or qu'à égalité, de la main à la main (3). - Pour ce qui est de

condamnées ensemble par le Prophète. La *Risāla*, nos 946, 948, précise bien qu'il n'est pas interdit de se servir des vêtements en question, mais d'en user de la manière fâcheuse qui a été indiquée.

(1) Ce hadith ne se rencontre ni chez al-Buḫārī ni chez Muslim, mais chez Abū Dāwūd, *Adab*, 159. La réflexion qui suit prouve qu'al-Muzanī ne le considérait pas comme sûrement authentique. Le caractère sacré du lotus est très archaïque ; l'Islam officiel en a retenu quelque chose dans le *sidr al-muntahà* de Coran, LIII, 14.

(2) C'est-à-dire que le rapporteur le plus ancien du hadith dans la chaîne de transmission n'aura pas entendu la question posée au Prophète et qui est à l'origine de la réponse constituant le texte même du hadith : une donnée complémentaire, jugée nécessaire à l'intelligence exacte du texte, est censée avoir fait partie de la question. La réponse se trouve perdre ainsi sa valeur de généralité, voire la plus grande partie de son sens apparent. Cet argument d'exégèse est énoncé dans *Risāla*, n° 577.

(3) Al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 144-9, cite des hadiths qui reviennent à celui-ci ; il a aussi le hadith d'Usāma : « L'usure n'est que dans le terme » (*innamā r-ribā fī-n-nasīʾa*). Ce dernier adage était difficile à justifier sans contexte le précisant : il n'est admissible, au regard de l'orthodoxie, que pour l'échange de matières « usuraires » d'espèces différentes — or contre argent par exemple —, et non de la même nature — or contre or —, auquel cas la condition de parité s'ajoute à celle de simultanéité. Aš-Šāfiʿī s'en était, semble-t-il, déjà préoccupé. Dans la *Risāla*, nos 763-773, et l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, pp. 241-3, il envisage plusieurs solutions : peut-être Usāma avait-il entendu une question posée au Prophète sur deux espèces différentes et ne l'a-t-il pas rapportée parce qu'il avait un doute à son sujet, ou peut-être n'avait-il pas entendu cette question du tout ; on peut aussi ne pas admettre l'autorité de ce hadith, car à Usāma sont opposables des transmetteurs plus sûrs ; il n'est même pas exclu, au demeurant — et c'était l'opinion de certains Mecquois, opinion chère en principe aux šāfiʿites —, qu'un transmetteur intermédiaire, Ibn ʿAbbās, ait voulu exprimer là en réalité son avis personnel et celui de certains Compagnons. Al-Muzanī accepte ici la solution « conciliante » qui sauvegarde un hadith considéré par presque tous comme authentique, ainsi qu'il fait

couper un lotus, la preuve de l'interprétation proposée est, je pense — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu, — que l'homme a tout droit sur ses biens, et que, pour transformer son jardin en maison d'habitation, il peut en couper les arbres, les lotus et autres plantes. D'autre part, je n'ai vu personne interdire de toucher aux feuilles du lotus — lesquelles font partie (f° 4b) de l'arbre — par exemple pour le tailler; or l'Envoyé de Dieu a mis sur le même plan, pour les arbres qu'il a interdit de couper, la coupe et la taille, car il a dit des arbres de La Mecque: Qu'on ne les taille pas (1); en sorte que, dans la défense, tailler est à prendre dans le sens de couper. D'autre part encore, le Prophète a déclaré licite de laver avec (des feuilles) de lotus (2): s'il était interdit de les couper de leur arbre, il n'aurait pas déclaré licite l'usage de ce qu'il serait interdit de couper. Cependant, si c'était licite (sans restriction), ne m'écarterais-je pas des termes formels du hadith, alors qu'il n'y a à ce sujet ni indice provenant du hadith d'un autre rapporteur, ni consensus, ni enseignement transmis par l'élite des docteurs? Il est de meilleure règle d'accepter (la tradition) que de se refuser à argumenter (3).

L'Envoyé de Dieu a dit: Tes biens et toi êtes à ton père (4). Si l'on n'interprétait pas au figuré (5) ce texte, un homme pourrait vendre son fils, comme il vend son esclave et le bien de celui-ci, tandis que le fils ne pourrait cohabiter avec la femme de ses désirs parce que le droit de jouir d'elle appartiendrait à autrui (6). Au décès (du père), le grand-père hériterait, pour la part dont il hérite du défunt, des biens de son petit-fils vivant (7). Toute vente et tout achat opérés par le fils seraient nuls sans l'aveu du père. En cas de décès du fils, ni son propre fils, ni sa femme, ni sa descendance n'hériteraient

d'ailleurs dans son *Muḫtaṣar*, II, 137. Je ne crois pas qu'on puisse retenir l'interprétation « plus logique » que propose Peltier, *Livre des Ventes* d'al-Buḫārī, p. 149: dans sa simplicité apparente, elle n'eût pas échappé aux commentateurs; mais surtout elle ne paraît pas correspondre au sens exact du texte arabe, si on l'analyse avec précision.

(1) Cf. al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, p. 48, dans une série d'interdits concernant le territoire sacré de La Mecque: « On ne coupera pas son herbe, *on n'abattra pas ses arbres*, on ne mettra pas en fuite son gibier, on ne ramassera les épaves qu'on y trouvera que pour les faire connaître. »

(2) Il s'agit notamment du lavage des morts; cf. al-Buḫārī, *Traditions*, I, 405-6, *K. al-Umm*, I, 234-5, *Muḫtaṣar*, I, 170, *Bidāya* I, 223.

(3) Deux attitudes sont possibles lorsque deux traditions sont en apparence contraires: rejeter l'une d'elles, ou les concilier en « argumentant » (*istidlāl*). C'est cette dernière attitude que préfère toujours, par principe, al-Muzanī. Ici l'auteur s'efforce de prouver que d'une part il est licite, en règle générale, de couper un lotus, et que d'autre part, s'il y a eu interdiction, cette interdiction ne s'applique qu'à un cas spécial. Il revient, sans le dire, à la théorie du *ʿumūm* et du *ḫuṣūṣ*: ce qui l'intéresse pour le moment, c'est de montrer qu'il y a *ḫuṣūṣ*, malgré l'apparence du texte, parce que l'information est incomplète dès le départ.

(4) Ce hadith du Prophète était considéré comme « relâché » (*mursal*), c'est-à-dire transmis avec une lacune dans la chaîne des rapporteurs et, partant, d'une faible authenticité. C'est même à ce titre qu'il est signalé dans la *Risāla*, n[os] 1289-96: aš-Šāfiʿī ne cherche point à le justifier comme va faire ici al-Muzanī.

(5) Le *ta'wīl* est l' « interprétation figurée » du sens « apparent » (*ẓāhir*) d'un texte.

(6) Le croyant ne doit cohabiter qu'avec ses épouses ou les femmes esclaves dont il a la propriété; voir ci-dessus, p. 167, n. 5.

(7) Le père du défunt a le sixième de l'héritage, lorsque le *de cujus* laisse un enfant; Coran, IV, 12.

de lui, parce que le défunt n'aurait pas eu de biens à lui, tout appartenant à son père. Et l'on pourrait continuer ainsi longtemps. « Tes biens et toi êtes à ton père » doit donc s'interpréter selon moi — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu — comme suit : Le Prophète a imposé à l'homme, comme piété filiale, de ne rien refuser à son père de ce que celui-ci désire de la personne et des biens de son fils, à moins que la demande ne soit excessive et ne porte sur des choses interdites, car ceci ne fait point partie des actes de piété filiale auxquels l'homme est tenu (1), à moins qu'on n'entende par le texte en cause que ses biens et lui-même appartiennent effectivement à son père en toute propriété.

Un cas analogue est celui de la défense qu'a faite le Prophète de vendre de l'eau (2), car personne ne disconvient, selon nous, qu'il soit licite de vendre le contenu d'un vase. Il faut, selon nous, interpréter cette défense comme spéciale, c'est-à-dire empêchant de vendre l'eau dans le lieu où elle a été créée. De même, il a dit : Qu'aucun de vous n'interdise le surplus de l'eau de manière à interdire le pâturage ; il a donc déclaré permis l'usage de cet excédent d'eau pour qui fait paître un troupeau, et il a défendu de refuser cette eau superflue parce qu'un pareil refus empêcherait la subsistance des bêtes au pâturage : elles ne peuvent y vivre qu'avec de l'eau. Quant à celui qui tire de l'eau à l'aide de son seau ou qui prend de l'eau transportée dans ce seau, il en devient (f° 5a) propriétaire : il peut la vendre, et ses héritiers y ont droit (3).

Autre cas. On rapporte que l'Envoyé de Dieu a défendu trois choses dans la prière : becqueter comme un corbeau, s'allonger comme une bête fauve, s'installer sur l'emplacement choisi à la manière d'un chameau (4). Al-Muzanī dit : On peut le comprendre, selon moi — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu, — de deux façons. Ce peut être une défense de se réserver l'endroit en l'occupant de telle façon qu'on l'interdise à

(1) La « piété filiale » (*birr*) est énoncée comme obligatoire en de nombreux passages du Coran.

(2) Cette défense, discutée dans le fiqh, n'est point telle quelle dans les principaux recueils canoniques, qui rapportent seulement la prohibition relative au « surplus de l'eau » ; voir la note suivante.

(3) L'interdiction de refuser le « surplus de l'eau » (*faḍl al-māʾ*), c'est-à-dire ce dont le le propriétaire de l'eau ne fait pas usage, pour les bêtes qui pâturent est dans al-Buḫārī, *Traditions*, II, 103, IV, 441, et se retrouve chez Muslim, VI, 541-3 ; ce dernier a recueilli en outre une variante énonçant la défense de *vendre* le surplus de l'eau. Pour certains interprètes, il ne s'agit que des puits et des pâturages du désert. Les docteurs sont d'ailleurs largement en désaccord sur la portée de cette interdiction, et surtout sur la manière de combiner avec elle la défense générale de vendre l'eau ; voir Averroès, *Livre des Echanges*, pp. 83-5. Al-Muzanī présente ici, sans l'étayer solidement, une solution moyenne qui admet comme licite la vente de l'eau contenue dans un récipient. La conscience populaire musulmane, souvent plus sévère que les maîtres du fiqh parce qu'elle a gardé de très vieilles notions plus ou moins mal incorporées dans l'Islam officiel, paraît être demeurée fidèle à l'interdit de la vente de l'eau : le marchand d'eau ambulant reçoit une rémunération arbitraire pour son service ; ce n'est pas considéré comme une vente à proprement parler. L'Islam, au reste, a développé l'idée que la fourniture de l'eau est une œuvre pie.

(4) Ce hadith n'est pas chez al-Buḫārī ; et Muslim, VI, 194, n'en a que la deuxième partie sur trois ; mais il a été recueilli en entier dans les *Sunan*. D'après les commentaires, il s'agit de la façon d'opérer la prosternation (*sujūd*) dans la prière rituelle : on ne doit ni effleurer trop légèrement le sol du front et du haut du nez, ni trop allonger les bras, ni se vautrer.

autrui et qu'on en devienne en quelque sorte propriétaire; or tout endroit de la mosquée est à qui y vient le premier, et l'on ne saurait s'en réserver un en l'interdisant à autrui. La deuxième interprétation est la suivante : l'intéressé croit que sa manière d'occuper l'emplacement lui donne un avantage et qu'il en retirera une récompense ; l'argument dont il faut user pour (réfuter) cette croyance est que dans la mosquée tout endroit en vaut un autre et que les gens y sont à égalité. Si les choses n'étaient pas comme je viens de les expliquer — la volonté de Dieu est souveraine, — il ne serait pas licite de prier plusieurs fois de suite dans un même lieu de la mosquée où il n'y a personne d'autre et où l'on peut faire sa prière sans gêner qui que ce soit et il ne serait pas licite non plus d'installer dans sa propre demeure une *qibla* qu'on occupe pour la prière (1). Il y a là une preuve en faveur de l'opinion que nous avons exprimée – mais atteindre à la vérité dépend de Dieu.

Autre cas. Maḫlad b. Ḫufāf a dit : Un esclave appartenait à des maîtres en copropriété ; ceux-ci le vendirent en l'absence d'un des leurs qui, à son retour, refusa de valider la vente. Ils portèrent le différend devant Hišām b. Ismāʿīl : ce dernier décida que l'esclave serait rendu, et que ses maîtres légitimes poursuivraient l'acquéreur en restitution des revenus (que l'esclave lui avait entre temps procurés). Le montant de ces revenus se trouva atteindre, pour les années écoulées, mille dirhems. Le même rapporteur a dit : On a vendu (à mon insu) deux jeunes esclaves m'appartenant ; j'allai trouver ʿUrwa b. az-Zubair et l'en informai ; il me répondit : ʿĀʾiša m'a rapporté que l'Envoyé de Dieu a dit : Les revenus suivent les risques. ʿUrwa alla le rapporter à Hišām, qui fit restituer les deux jeunes esclaves vendus, de même que leurs revenus (2). Al-Muzanī

(1) Les deux interprétations voisines l'une de l'autre auxquelles l'auteur vient de s'essayer portent exclusivement sur le troisième point du hadith : la défense de se vautrer sur l'emplacement de la prière ; de là on passe à l'idée d'appropriation de cet emplacement, puis à celle d'un mérite spécial attaché à un emplacement particulier (il ne s'agit pas du mérite du « premier rang »): al-Muzanī condamne l'une et l'autre idées ; c'est dans ce dessein qu'il a cité le hadith. Sans doute ainsi entend-il blâmer une pratique qui devait se répandre chez les dévots — le fait de se réserver certains emplacements fixes pour la prière dans la mosquée —, tandis qu'il admet l'existence, approuvé par des hadiths, mais objet de discussions dans le fiqh, de mosquées privées ; sur ce dernier point, voir Becker, *Islamstudien*, I, 495

(2) La question soulevée ici est celle des accessoires ou fruits produits par la chose vendue, après la vente, au cas où celle-ci vient à être annulée. La clé pour tous les cas qui se présentent est constituée par l'adage : « les fruits suivent les risques » (*al-ḫarāj bi-ḍ-ḍamān*) Que la préposition *bi-* y exprime l'accompagnement, la cause ou l'échange, le sens de cette formule lapidaire est clair et certain ; elle est donnée comme hadith du Prophète, sous le nom de ʿĀʾiša, soit isolément, soit dans un récit semblable à celui d'al-Muzanī, dans les quatre *Sunan*, mais non point par al-Buḫārī ni par Muslim. Toutes les écoles juridiques l'ont adoptée ; mais leurs opinions divergent dans les applications. Dans les deux exemples qu'évoque ici al-Muzanī, la vente est « viciée » (*fāsid*) à la base par le défaut de consentement du propriétaire, et doit être considérée comme n'ayant jamais été formée ; elle est nulle ou, mieux, « inefficace » : le premier propriétaire, propriétaire légitime et qui n'a jamais cessé de l'être, qui a donc toujours encouru les risques » (*ḍamān*), a droit, en toutes circonstances, à la restitution intégrale du principal et de ses « revenus » (*ḫarāj*). C'est bien là, en effet, la solution šāfiʿite, très générale, et qui vaut même lorsqu'il y a eu aliénation. Les autres rites orthodoxes sont favorables à un arrangement pécunaire quand la chose a subi une mo-

dit: Aš-Šāfiʿī a rapporté que Maḫlad b. Ḫufāf a parlé à ʿUrwa d'un esclave qu'il avait acheté et chez qui il avait découvert un vice rédhibitoire; le juge l'avait ensuite condamné à rendre l'esclave avec ses revenus; ʿUrwa dit: L'Envoyé de Dieu a décidé, dans des cas de ce genre, que les revenus suivent les risques (1). C'est bien là ce que porte le hadith de ʿĀʾiša; mais on a ajouté ici « dans des cas de ce genre », ce qui désigne la vente licite où l'acheteur devient (régulièrement) propriétaire. Au contraire, ce que (f° 5b) le palmier produit en la propriété de l'acheteur et comme fruit de son achat n'a jamais été la propriété du vendeur (2). Si l'acheteur découvre dans son achat un vice rédhibitoire, il rend la chose, car c'est là ce qu'il a acheté, mais il n'en rend pas les fruits, car ceux-ci n'ont pas été achetés: son droit de propriété était licite, et les revenus d'une propriété licite ont naturellement la même qualité. Par contre, si l'on achète un bien usurpé, si l'on s'empare d'un esclave ou si l'on opère un achat vicié (3), on n'est nullement propriétaire de manière à posséder les fruits; mais il faut restituer la chose avec ses fruits,

dification en elle-même ou dans sa valeur, ou quand il y a eu, à son sujet, acte de disposition. Cf. Averroès, *Livre des Echanges*, pp. 136-7.

(1) Nouvelle application, mais dans un sens opposé aux exemples précédents, de cet adage fondamental; al-Muzanī veut montrer précisément qu'il n'y a pas en cela contradiction. Ici, la vente a été valablement formée; c'est la découverte ultérieure du « vice rédhibitoire » (*ʿaib*) par l'acheteur qui donne lieu à résolution, mais sans supprimer la validité des effets intermédiaires. Entre l'achat et la restitution du principal, les risques ont été encourus par l'acheteur, propriétaire légitime: à lui appartiennent les revenus. Telle est la solution šāfiʿite, dont la solution mālikite ne s'écarte que pour l'enfant de l'esclave, à restituer également, d'après elle, au vendeur. Abū Ḥanīfa avait pris une position toute différente: pour lui, sauf exception, l'apparition d'accessoires fait échec au droit de restitution pour vice caché; cf. Averroès, *Livre des Echanges*, p.115.

Le hadith de Maḫlad b. Ḫufāf, dans la version à laquelle est associé le nom d'aš-Šāfiʿī, figure dans la *Risāla*, n° 1232, sous une forme à peine plus développée, de même que dans le *Muḫtaṣar*, II, 186-7. On le retrouve dans des recueils d'une assez faible autorité, tels que les *Sunan* d'al-Baihaqī. Voir aussi *Risāla*, n°s 1239, 1503-17, 1658-64, où, comme dans l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, pp. 332-6, et le *Muḫtaṣar*, II, 184-6, il s'agit de concilier l'adage en cause avec un hadith bien connu sur la *muṣarrāt*, chamelle ou brebis que le vendeur s'est abstenu de traire pour faire croire à son abondante production de lait.

(2) Ceci est une allusion au hadith d'Ibn ʿUmar, qui figure dans al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 167-8, 172, sur la vente des palmiers déjà fécondés: sauf stipulation contraire, les fruits sont pour le vendeur qui a assuré la fécondation. Par argument *a contrario* (*dalīl al-ḫiṭāb*), mālikites et šāfiʿites estiment que les fruits fécondés après la vente appartiennent à l'acheteur; ils ont dû d'ailleurs apparaître, comme dit ici al-Muzanī, « en la propriété de l'acheteur », n'étant pas encore, au moment de la vente, discernables du principal. Les ḥanafites, cependant, ne l'entendent pas de cette manière: par un raisonnement *a fortiori* (*mafhūm al-aḥrà wa-l-aulà*) assez curieux en l'espèce, ils assignent les fruits au vendeur, sauf stipulation contraire, avant comme après la fécondation. Voir *K. al-Umm*, III, 35-6, Averroès, *Livre des Echanges*, pp. 129-130.

(3) Il s'agit d'un achat-vente « foncièrement vicié » (*fāsid*) en son objet ou dans sa forme, nul en principe, comme dans les premières versions citées plus haut du hadith de Maḫlad b. Ḫufāf, par opposition à l'achat-vente valable, mais entaché d'un « vice rédhibitoire » (*ʿaib*) caché qui peut donner lieu, lorsqu'il est découvert, à résolution. A la première opération, inexistante juridiquement au regard des šāfiʿites, al-Muzanī assimile le cas de l'usurpation (*ġaṣb*); cette assimilation se rencontre également, pour ce qui est du principe de la nullité, sous le nom d'aš-Šāfiʿī, dans le *K. al-Umm*,

car elle appartient à autrui et, de même, ce qu'elle a produit est un rameau de la propriété d'autrui. C'est ainsi que ce dont j'ai la propriété ou ce que j'acquerrai comme chose licite sera licite, tandis que je ne puis valablement jouir de ce dont la propriété est licite pour autrui, illicite pour moi.

Quiconque ajoute aux informations provenant de l'Envoyé de Dieu leur signification, affirme solidement. Qui ne fournit pas cette signification ne peut être cité à l'encontre de qui la fournit. Par exemple, Bilāl a rapporté une tradition sur l'Envoyé de Dieu dans le Temple, alors qu'il y avait avec lui Usāma et ʿUṯmān b. Ṭalḥa ; cependant un autre que lui a dit : (Le Prophète) n'a pas agi ainsi (1). Par exemple, encore, Ibn ʿUmar et d'autres ont rapporté que le Prophète élevait (les mains) lorsqu'il prononçait le *takbīr* d'introït et lorsqu'il redressait la tête après l'inclinaison ; mais Ibn Masʿūd a rapporté qu'il élevait (les mains) au début (de la prière) et qu'ensuite il ne recommençait pas (2). Ainsi celui qui affirme est un témoin ; celui qui n'affirme pas n'en est pas un : c'est un négligent. Si deux hommes témoignaient au sujet d'un tiers que celui-ci a dit : Ma femme est répudiée par trois fois, et que deux autres hommes fassent le même témoignage, mais en y ajoutant que l'individu en cause a fait suivre sa formule de celle-ci : « Si je rentre à la maison », ne voyez-vous pas que (si cette condition n'est pas réalisée)

III, 230, et le *Muḫtaṣar*, III, 37. Cependant, sur la question des accessoires soulevée ici, il convient de présenter un complément d'observations, précisément en rapport avec l'adage étudié par al-Muzanī : « Les revenus suivent les risques ». L'école d'aš-Šāfiʿī fait supporter les risques à l'usurpateur, tout en l'obligeant à restituer les revenus avec le principal ; l'adage, dans ce cas, ne s'applique plus, il est tenu en échec par un autre hadith : « Racine poussée injustement n'a pas de droit » (*laisa li-ʿirqin ẓālimin ḥaqq*) ; les autres rites orthodoxes ont là-dessus des solutions différentes ou plus nuancées. Voir *Bidāya*, II, 313, 316-7.

(1) Toute information positive ou complète dans la Sunna l'emporte sur une information négative ou incomplète ou sur une absence d'information. Ce principe est énoncé également par al-Buḫārī, *Traditions*, I, 484, II, 208, à propos, comme ici, de Bilāl et de la prière du Prophète à l'intérieur de la Kaʿba. Aš-Šāfiʿī est de ceux qui admettent la licéité de la prière à cet emplacement, contrairement à l'avis d'autres docteurs, dont certains ont d'ailleurs une solution différente pour la prière surérogatoire et pour la prière de stricte obligation ; cf. *K. al-Umm*, I, 85-5, *Bidāya*, I, 109, Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923, pp. 63-4.

(2) Il n'y a divergence ni dans les traditions ni dans le fiqh sur l'« élévation des mains » (*rafʿ al-yadain*) au moment où se prononce le *takbīr* (c'est-à-dire en principe la formule *Allahu akbar*) d'introït ou de sacralisation au début de la prière. Les šāfiʿites, avec la plupart des orthodoxes, se fondant sur une version du hadith d'Ibn ʿUmar plus développée que celle donnée ici par al-Muzanī (cf. al-Buḫārī, *Traditions*, I, 246-7 ; le même auteur a repris la question dans un opuscule séparé, éd. Caire, 1320 h.), préconisent, en sus, deux élévations des mains au cours de chaque *rakʿa* : au commencement et à la fin de l'inclinaison. C'est ce que rapporte al-Muzanī lui-même de son maître aš-Šāfiʿī, *apud* I. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, I, 242. Abū Ḥanīfa s'en tient au hadith d'Ibn Masʿūd. Quelques docteurs seulement recouraient à un troisième hadith, qui ajoute à celui d'Ibn ʿUmar l'élévation des mains au moment du prosternement. Notons que mālikites et šāfiʿites élèvent les mains à la hauteur des épaules, tandis que les ḥanafites les élèvent jusqu'aux oreilles. Cf. *K. al-Umm*, I, 90, VII, 186, *Muḫtaṣar*, I, 70 5, *Bidāya*, I, 129-130. Sur la résistance à cette pratique dans l'Islam ancien, voir Goldziher, dans *Noeldeke-Festschrift*, I, 321-5.

il n'est pas tenu par la répudiation (1), étant donné le témoignage complémentaire qui apporte un complément d'information : ceux qui ont parlé de répudiation tout court n'ont pas voix au chapitre, et ils ne sauraient supprimer la connaissance de ce que d'autres ont affirmé. De même, nous disons au sujet de l'information : Qui y a ajouté une signification d'après l'Envoyé de Dieu est un témoin ; qui n'a point affirmé ne compte pas.

Autre cas. On rapporte que ʿĀmir aš-Šaʿbī a dit d'après Jābir b. ʿAbdallah que celui-ci voyageait sur un chameau lui appartenant ; l'animal était fatigué. Alors, dit Jābir, l'Envoyé de Dieu me rejoignit et, frappant la bête, s'écria : Marche, et le chameau se mit à marcher comme il n'avait jamais fait ; puis (le Prophète) me dit : Vends-le moi pour une once : je le lui vendis (f° 6a) pour ce prix en me réservant le droit de charge jusque chez moi. Arrivé chez moi, je lui amenai le chameau, dont il me versa le prix. Je m'en retournai ; mais il me fit aussitôt rappeler et me dit : Crois-tu que, si j'ai fait affaire avec toi, ce soit pour prendre ton chameau ? Prends-le et prends l'argent : tous deux sont à toi. — Al-Muṭṭalib b. Ḥanṭab a rapporté d'après Jābir b. ʿAbdallah : L'Envoyé de Dieu m'a acheté un chameau et m'a fait asseoir sur le dos de la bête jusqu'à Médine. Al-Muzanī dit : C'est susceptible de plusieurs interprétations (2). En voici une. Cette façon d'agir a pu être licite avant que le Prophète n'ait dit, quand les maîtres de Barīra posaient comme condition à ʿĀʾiša qu'ils eussent le droit de patronat : « A quoi pensent des gens qui stipulent des conditions étrangères au Livre de Dieu ? Si l'on stipule une condition étrangère au Livre de Dieu, elle est nulle » (3). Or le sens même de l'expression « celui qui a affranchi » implique que l'homme en question a le droit de patronat ; et le sens même de l'expression « celui qui a acquis un chameau » implique que l'homme en question dispose du dos de l'animal. Il se peut donc que ce qu'a dit Jābir ait été abrogé, et que l'éclaircissement apporté par l'Envoyé de Dieu sur le caractère vicieux de la condition soit (un texte) abrogeant (4).—Voici une autre interprétation. (Le Prophète) a

(1) La répudiation conditionnelle n'a d'effet que si la condition se réalise. Au surplus, dans un cas comme celui-ci, il peut y avoir des moyens d'éluder la condition énoncée.

(2) Qu'est-ce qui est à interpréter ? Ce hadith célèbre de Jābir b. ʿAbdallah est deux fois dans al-Buḫārī, à propos d'abord de la « prise de possession », *Livre des Ventes*, pp. 55-60, puis sous la rubrique des « stipulations » ou « conditions », *Traditions*, II, 244. C'est manifestement, comme la suite va le montrer, sur la question de l'interdiction de la vente avec condition qu'al-Muzanī le cite ici.

(3) Le hadith de Barīra est plus fameux peut-être encore que celui de Jābir auquel on a l'habitude de l'opposer. Barīra, femme esclave, « bénéficiaire d'un contrat d'affranchissement » (*mukātaba*), demande à ʿĀʾiša de l'acheter moyennant la somme prévue au contrat et de l'affranchir ; les maîtres de Barīra n'acceptent que s'ils ont ensuite sur elle le droit de patronat ; le Prophète déclare à ʿĀʾiša que cette condition, étrangère au Coran, est nulle : « le patronat n'est qu'à celui qui affranchit » (*innamā l-walāʾu li-man aʿtaqa*). Cf. al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 126, 138-140, *Traditions*, II, 180-2, 248, IV, 369, *K. al-Umm*, VI, 183-4. Dans l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, p. 33, cette tradition vient à l'appui d'une interprétation restrictive de l'adage : *al-muslimūna ʿalà šurūṭihim*, « les musulmans sont tenus par leurs conventions » ; il faut comprendre, dit l'exégète : « sauf si l'une d'elles rend licite l'illicite et inversement ».

(4) Selon cette première interprétation, il y aurait eu, dans l'histoire de Jābir, conformément à la version d'aš-Šaʿbī, vente avec « réserve » (*istiṯnāʾ*) ou, mieux, avec « condition » (*šarṭ*). Or le hadith de Barīra interdit

pu promettre à Jābir sans engagement formel : s'il le veut, il exécute sa promesse ; sinon, non. — Voici encore une autre interprétation. Il se peut qu'il n'ait rien promis et que l'achat ait été sans condition ni promesse : l'Envoyé de Dieu, après avoir acheté, a pu laisser Jābir, par faveur, profiter du dos de la bête. Je ne sache point qu'il y ait désaccord entre les musulmans pour admettre que celui qui a acquis un chameau dispose de sa monte, a le droit de le vendre ou de le louer, mais qu'il ne peut stipuler dans le contrat même d'achat une condition de ce genre sur ce qui va lui appartenir (1). Il y a là une preuve en faveur de l'une des interprétations que nous avons exposées — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu.

Autre cas. On rapporte que Jābir a dit : Comme nous avions des parcelles de terre, l'Envoyé de Dieu nous a dit : Qui a une terre doit la cultiver ou la donner à son frère ou la laisser (en friche) (2). Al-Muzanī dit : On peut interpréter cela comme pour le hadith d'Usāma rapportant que le Prophète a dit : L'usure n'est que dans le terme (3). Le rapporteur n'avait pas entendu la question, mais seulement la réponse. Il se peut donc que le Prophète ait été questionné sur la *muḫābara* que l'on pratiquait de son temps, et qu'il ait répondu : Qui a une terre doit la cultiver ou la donner à son frère ou la laisser (en friche). Le Prophète voulait dire par là qu'il vaut mieux abandonner la terre que de la céder à *muḫābara*, parce que cette opération, qui consiste, selon nous, à donner la terre en location pour une partie de ses produits, est un contrat vicié, avec chiffre ignoré, chose défendue par le Prophète. Voici la preuve de cette explication. Rāfiʿ a rapporté que le Prophète a défendu de donner la terre en location ; (f° 6b) comme on lui demandait si c'était contre or et argent, il a répondu : Non. C'est là une réponse mise sous le nom de l'Envoyé de Dieu (4). D'autre part, les savants ont déclaré licite la location des maisons ;

toute condition dans la vente qui soit « étrangère au Livre de Dieu. ». Al-Muzanī recourt, pour résoudre l'antinomie, à la théorie classique de l'abrogation (*nasḫ*) : le hadith de Barīra aurait abrogé celui de Jābir. Dans le cas où une vente a été faite avec condition, aš-Šāfiʿī, comme Abū Ḥanīfa, annule la vente et la condition ; Mālik, tout en admettant le principe de l'interdiction, a des solutions plus nuancées; cf. Averroès, *Livre des Echanges*, pp. 69-70.

(1) Dans cette deuxième et troisième interprétations, qui semblent s'appuyer sur la version d'Ibn Ḥanṭab, il n'y a plus de condition dans la vente que relate le hadith de Jābir ; sa contradiction avec celui de Barīra, lequel fait autorité pour presque tous les docteurs, n'existe plus. Une question cependant, d'une autre nature, pourrait encore se poser, comme le suggère al-Buḫārī (voir ci-dessus, p. 184, n. 2) : celle de la disposition d'un objet acheté dont on n'a pas encore pris possession ou payé le prix.

(2) Ce hadith est donné, au nom de Jābir, par al-Buḫārī, *Traditions*, II, 98-9. En quoi fait-il difficulté ? En ce qu'il semble écarter, comme le contexte non cité ici le précise, la location (*kirāʾ*, *ijāra*) de la terre du nombre des opérations licites que le propriétaire peut effectuer. C'est cette interprétation qu'avec la très grande majorité des docteurs al-Muzanī entend rejeter.

(3) Sur ce hadith d'Usāma, voir ci-dessus, f° 4a.

(4) Le hadith de Rāfiʿ b. Ḫadīj est dans al-Buḫārī, *Traditions*, II, 98-100 : c'est Ḥanẓala qui y pose la question relative à la location moyennant or ou argent. Al-Buḫārī explique, comme ici al-Muzanī, que le motif d'interdiction de la location de la terre contre une partie de ce qu'elle produit — opération qui s'appelle *muḫābara* — est l'aléa. Aš-Šāfiʿī, de même que Mālik, était partisan de l'interdiction ; les

or les terres leur sont assimilées par analogie (1).

Autre cas. On rapporte d'après ʿAbdallah b. ad-Dailamī que son père a dit: J'ai apporté au Prophète la tête d'al-Aswad al-ʿAnsī l'imposteur (2). Nous lui dîmes: O Envoyé de Dieu, tu dois savoir qui nous sommes, d'où nous venons, vers qui nous allons. Il répondit: Vers Dieu et vers Son Envoyé. Nous lui demandâmes: O Envoyé de Dieu, nous avons du raisin; que devons-nous en faire? Il répondit: Faites-le sécher. Nous lui demandâmes: Que ferons-nous du raisin sec? Il répondit: Faites-en du *nabīḏ* au matin et buvez-le le soir, faites-en du *nabīḏ* le soir et buvez-le au matin; faites le *nabīḏ* dans de vieilles outres, et non dans des cruches, car, lorsqu'il est pressé depuis un certain temps (et conservé dans des cruches), il tourne au vinaigre (3). Al-Muzanī dit: Lorsque le Prophète a dit: « Faites-en du *nabīḏ* au matin et buvez-le le soir, faites-en du *nabīḏ* le soir et buvez-le au matin », il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il interdise d'en boire après le moment indiqué, alors que ce breuvage est doux, sous prétexte qu'il peut enivrer. S'il fallait prendre le texte au pied de la lettre et que fût illicite ce qui n'y est pas mentionné, il nous serait interdit de boire du *nabīḏ* tel matin, mais non tel soir, et il ne serait jamais licite de le boire qu'un matin ou un soir déterminé; mais, comme il est licite d'en boire autrement qu'un matin ou un soir déterminé, cela prouve que n'est pas illicite ce que le texte n'a pas mentionné (4). Comme le Prophète a interdit le *nabīḏ* lorsqu'une grande quantité de ce breuvage enivre, la cause de cette interdiction est la vertu enivrante; or il se peut qu'on soit près du moment où il a la qualité d'un *nabīḏ* qu'il est licite de boire au matin et le soir si l'on n'attend point qu'il devienne fort, auquel cas il tomberait sous le coup de l'interdiction. C'est pourquoi (le Prophète)

principaux ḥanafites, l'imam al-Auzāʿī, et les mālikites d'Espagne qui ont supplanté les sectateurs d'Al-Auzāʿī, arguant de la manière dont le Prophète avait traité les Juifs de Khaïbar, admettaient la *muḫābara*; cf. Averroès, *Livre des Echanges*, pp. 186-190. A cette question se rattache celle du colonat partiaire — notamment le « khamessat » (*ḫimāsa*) de l'Afrique du Nord — dans la mesure très imparfaite où il se ramène à l'une des catégories du droit musulman: location de terre, ou louage de service, ou association agricole. Une distinction entre cette dernière (*muzāraʿa*) et la *muḫābara* n'est pas toujours clairement perçue; voir *K. al-Umm*, III, 239-240.

(1) Voici une timide apparition du raisonnement par « analogie » (*qiyās*) dont la *Risāla* amorce déjà la théorie. Manifestement, il n'est ici que subsidiaire: al-Muzanī n'ignorait pas qu'il n'était pas valable aux yeux des plus stricts « partisans de la Tradition » (*ahl al-ḥadīṯ*).

(2) ʿAihala b. Kaʿb al-Aswad al-ʿAnsī, des Maḏḥij du Yémen, musulman, puis apostat et anti-prophète, tué peu de temps avant la mort de Muḥammad.

(3) Ce hadith, qui n'est ni dans al-Buḫārī ni dans Muslim, figure chez Abū Dāwūd, II, 133. Le *nabīḏ* est une boisson préparée avec des dattes ou des raisins secs. Il est licite, au regard de la tradition et dans tous les rites, de le fabriquer et de le conserver dans des outres; il y a divergence sur les autres récipients; cf. *Bidāya*, I, 460. Mais là n'est pas la question qu'entend soulever al-Muzanī: c'est sur le moment où il est permis de boire le *nabīḏ* que porte son raisonnement.

(4) On pourrait dire, en termes techniques, qu'al-Muzanī refuse d'appliquer au hadith en cause, comme il serait tentant de le faire, le raisonnement *a contrario* ou *dalīl al-ḫiṭāb*: si on voulait en user jusqu'au bout, on aboutirait à une conséquence inadmissible; mieux vaut donc y renoncer tout à fait. Il reste à déterminer la signification exacte et la portée du hadith: c'est à quoi il va s'employer maintenant.

s'est prudemment limité à (mentionner comme licite) ce qui, sans hésitation possible, ne perd point par altération son caractère licite, parce que la fabrication en est toute récente (1) — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu.

(f° 7a) Autre cas. On rapporte que Rāfiʿ b. Ḫadīj a dit : L'Envoyé de Dieu a dit : Celui qui pose des ventouses et celui qui s'en fait poser rompent le jeûne (2) ; et j'ai entendu dire à l'Envoyé de Dieu : Le gain du ventouseur, le salaire de la prostituée et le prix du chien sont choses illicites (3). Al-Muzanī dit : C'est susceptible de plusieurs interprétations. En voici une. Le ventouseur et le ventousé peuvent avoir été des hypocrites qui avaient rompu le jeûne : l'Envoyé de Dieu prévient ses Compagnons à leur

(1) L'interprétation du texte étudié doit tenir compte des hadiths qui sont venus préciser l'interdiction coranique du vin ou *ḫamr* (II, 216, V, 92, 93). Les deux principaux sont : « Toute boisson qui enivre est interdite » (*kullu šarābin askara fa-hwa ḥarām*), qui est dans al-Buḫārī, *Traditions*, IV, 39 ; et : « Ce dont une grande quantité enivre est interdit (même) en petite quantité » (*mā askara kaṯīruhu fa-qalīluhu ḥarām*), qui n'est ni dans al-Buḫārī, ni dans Muslim, mais dans les quatre *Sunan* ; voir *K. al-Umm*, VI, 175-7, *Muḫtaṣar*, V, 174, *Bidāya*, I, 457. Le raisonnement d'al-Muzanī est le suivant : le *nabīḏ* est interdit lorsque, bu en grande quantité, il est susceptible d'enivrer, et c'est seulement lorsqu'il a ce caractère de boisson enivrante, et pour cette cause, qu'il est interdit ; il est donc licite de le boire tant qu'il n'a pas acquis ce caractère ; si le Prophète a indiqué un délai très court après sa fabrication, c'est pour être sûr que le *nabīḏ* n'a pas encore eu le temps de devenir une boisson enivrante. Ajoutons de notre cru, pour plus de clarté : les précisions fournies par le hadith n'ont donc pas une valeur impérative, elles sont données à titre indicatif ; c'est cette idée, sous-entendue dans notre texte, qui le rattache le plus étroitement au sujet même de l'ouvrage. Il est curieux que les biographes d'al-Muzanī lui fassent prendre, sur cette question du *nabīḏ*, une position différente de celle qu'il affiche ici : interrogé par un ḥanafite, il se serait prononcé pour l'illicéité ; I. Ḫallikān, *Wafayāt*, I, 71, I. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, I, 239.

(2) Ce hadith figure dans al-Buḫārī, *Traditions*, I, 620, mais à côté d'autres hadiths contradictoires sur cette question de la rupture du jeûne par l'application de ventouses : d'après certaines traditions, le Prophète lui-même s'en serait fait poser en ramaḍān ; voir aussi *op. cit*, IV, 66. Les principaux rites orthodoxes se refusent à voir là une rupture du jeûne, mais Mālik et aš-Šāfiʿī déconseillent l'opération. Ce dernier imam doutait de l'authenticité des hadiths sur la matière ; dans le cas de leur authenticité, il pensait que tel d'entre eux enseignant la licéité avait abrogé tel autre en sens contraire. Cf. *K. al-Umm*, II, 83, *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, pp. 236-8, *Bidāya*, I, 281. Al-Muzanī va s'efforcer de montrer que le hadith d'interdiction qu'il cite, et dont il semble admettre l'authenticité, ne fait pas loi.

(3) « Illicites » traduit *ḫabīṯa*, qui a ce sens dans la langue ancienne, notamment dans le Coran. Cette triple interdiction est enregistrée par al-Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 44, 212, *Traditions*, II, 72. Le rapprochement, dans la prohibition, du salaire (*mahr*) de la prostituée et du prix du chien est déjà dans la Bible, *Deutér.*, XXIII, 18, encore que l'exégèse moderne, s'appuyant sur des documents phéniciens, comprenne « chien » dans le sens de « prostitué mâle ». Lors de son passage dans l'Islam, l'expression biblique avait perdu sans doute déjà sa signification originelle : « le chien » désigne sans hésitation possible l'animal. Aš-Šāfiʿī est très sévère sur ce point, et n'admet comme licite le prix du chien en aucun cas ; Abū Ḥanīfa l'autorise ; Mālik a des solutions nuancées ; cf. *K. al-Umm*, III, 9-11, Averroès, *Livre des Echanges*, p. 12. — Quant au gain du poseur de ventouses, al-Buḫārī lui-même donne d'autres hadiths qui nient formellement son illicéité, *Livre des Ventes*, pp. 65-6, *Traditions*, II, 71. Aš-Šāfiʿī traite tout au long le problème dans l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, pp. 342-5 : il concilie les traditions divergentes en estimant qu'elles autorisent le salaire du ventouseur, mais soulignent le caractère peu honorable de ce métier.

sujet, parce que Dieu lui aura inspiré de les en prévenir. Il se peut aussi que tous deux aient été des croyants qui avaient mangé après l'aube sans le savoir; si le Prophète a dit alors: « Le ventouseur et le ventousé ont rompu le jeûne », c'est pour informer qu'ils avaient à accomplir le jeûne compensatoire. Il se peut encore que tous deux aient attaqué un de leurs frères par médisance et qu'ils aient de la sorte annulé leur jeûne; Dieu a dit dans son Livre: « L'un de vous voudrait-il manger la chair de son frère mort? » (XLIX, 12) (1). Ce n'est donc point que la pose de ventouses rompe le jeûne du ventouseur ou du ventousé (2). Dieu a fait consister le jeûne en une abstention de nourriture, de boisson, de rapports sexuels; Il a dit: « Il vous est permis, la nuit du jeûne, de vous approcher de vos femmes... Mangez et buvez jusqu'au moment de l'aube où vous pourrez distinguer un fil blanc d'un fil noir: alors, observez parfaitement le jeûne jusqu'à la nuit » (II, 183). Telle est la signification du jeûne, et il n'y a pas rupture du jeûne par ce qui sort de l'orifice postérieur ou de l'orifice antérieur ou du reste du corps, que ce soit excréments ou liquide prostatique ou écoulement faisant suite à la miction ou éjaculation involontaire pendant le sommeil ou sueur ou sang ou tout autre élément qui provienne du corps (3). (f° 7b) Si l'on n'avait point l'information d'après laquelle le Prophète a dit: « Celui qui vomit malgré lui n'a pas à accomplir de jeûne compensatoire; mais celui qui s'est fait vomir doit l'accomplir », la solution serait la même dans l'un et l'autre de ces deux cas; mais le cas de celui qui s'est fait vomir a été traité comme spécial (4). Quand on introduit dans son gosier de la nourriture ou de la boisson malgré

(1) Ce passage est immédiatement précédé dans le Coran de la défense: « Ne médisez point les uns des autres » (*wa-lā yaġtab ba'ḍu-kum ba'ḍan*). Ainsi s'explique que la « médisance » (*ġība*) soit, dans notre texte, assimilée à l'acte de manger, et, en conséquence, considérée comme rompant le jeûne rituel.

(2) Al-Muzanī, aussi bien dans l'une que dans l'autre des trois explications qu'il propose, imagine que le hadith qui énonce la rupture du jeûne par le ventouseur et le ventousé ne s'est appliqué historiquement qu'à un cas particulier, dans lequel un ventouseur et un ventousé déterminés auraient en réalité rompu le jeûne autrement que par la pose des ventouses: la dénomination employée par le Prophète n'aurait servi qu'à les désigner, nullement à mettre cette qualification accidentelle en rapport avec les interdits du ramaḍān. On est en droit de juger cette interprétation forcée.

(3) Cet argument supplémentaire est employé dans l'*Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, p. 238, où aš-Šāfi'ī le présente, non comme une déduction à partir d'une règle générale, ainsi qu'on pourrait s'y attendre, mais comme un raisonnement par analogie. Là, comme dans notre texte, le terme *ḫalā'* se rencontre avec le sens d'« excréments» comprenant fèces et urine; voir notamment, à ce sujet, Muslim-Nawawī, II, 336, 570-1.

(4) Al-Muzanī a invoqué la règle: « Le jeûne n'est pas rompu par ce qui sort du corps». Mais il y a à cela une exception: le cas de celui qui se fait volontairement vomir. Ne peut-on lui assimiler le cas du ventouseur et du ventousé? Il s'agit d'écarter cette objection, et dans ce but, de démontrer que le premier de ces deux cas constitue une exception qui ne peut servir de base à l'analogie

Le hadith cité sur le vomissement du jeûneur n'est point, dans la version qu'adopte al-Muzanī, dans Muslim ni dans al-Buḫārī: ce dernier a, en cette matière, *Traditions*, I, 619-620, comme sur l'application des ventouses pendant le jeûne, des traditions contradictoires, bien qu'il penche pour la non-rupture en cas de vomissement. La version d'al-Muzanī figure dans le *Muwaṭṭa'* de Mālik et les quatre *Sunan*. La plupart des docteurs, y compris aš-Šāfi'ī, considèrent que ledit hadith, sous cette forme, a force de loi; *K. al-Umm*, II, 83, *Bidāya*, I, 282.

soi ou qu'une femme subit des rapports sexuels malgré elle, ne voyez-vous pas qu'il y a rupture du jeûne ? Donc, s'il en était de même pour ce qui sort du gosier, il y aurait aussi rupture du jeûne lorsqu'on vomit malgré soi ; mais, comme il n'y a pas rupture du jeûne par ce qui sort du gosier, il serait indifférent qu'on eût vomi intentionnellement ou malgré soi, si le Prophète n'avait déclaré qu'on rompt le jeûne en se faisant vomir : c'est un cas spécialisé ; or on ne peut raisonner par analogie sur un cas spécialisé (1).

Autre cas. On rapporte d'après ʿAbdallah b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ que l'Envoyé de Dieu a dit : Faites connaître mon enseignement, fût-ce un seul verset, et rapportez d'après les Israélites, il n'y a pas crime à cela ; et : Celui qui ment intentionnellement à mon sujet, qu'il se prépare une place en enfer (2). Al-Muzanī dit : Voici l'interprétation qu'il faut en donner, selon nous — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu. Quand (le Prophète) a dit : « Rapportez d'après les Israélites, il n'y a pas crime à cela », il a (néanmoins) fait obligation de ne recevoir de tradition remontant à lui que par une succession d'hommes sûrs, car les traditions qui remontent à lui fondent des règles religieuses au moyen desquelles on sert Dieu, tandis que les hadiths rapportés d'après les Israélites ne fournissent aucune règle religieuse au moyen de laquelle on serve Dieu (3) : il n'y a donc point à leur sujet obligation de rechercher un transmetteur sûr, comme c'est le cas pour les hadiths qui remontent à l'Envoyé de Dieu. Ceci ne veut pas dire qu'il soit posé comme licite d'accepter comme rapporteur d'après les Israélites quelqu'un qu'on soupçonne de rapporter de faux hadiths ; car il est rapporté que quiconque rapporte un hadith d'après un transmetteur qu'il croit menteur est lui-même un faussaire. Le Prophète, en effet, ne déclare pas licite le mensonge, qu'il s'agisse des Israélites ou d'autres qu'eux, et il a mis en garde pour que l'on ne rapporte que conformément à la vérité et qu'on n'accepte de traditions que de gens connus comme véridiques. (f° 8a) S'il n'a pas formulé autant d'exigences pour les hadiths rapportés d'après les Israélites (que pour d'autres), ce n'est pas qu'il ait déclaré licite d'accepter les hadiths des menteurs, mais il n'y a pas non plus (dans ce cas spécial, si l'on n'a pas de défiance) crime à cela (4).

Autre cas. On rapporte d'après ʿAbdallah b. Masʿūd que l'Envoyé de Dieu confia

(1) « Spécialisé » (*maḫṣūṣ*) est à distinguer de « spécial » (*ḫāṣṣ*). Le raisonnement par analogie peut s'opérer sur un cas « spécial » ; cela fait même partie de sa définition d'après certains ; cf. Ġazālī, *Mustaṣfà*, éd. Caire, 1937, II, 30-31, *Bidāya*, I, 4. Mais il est de bonne logique qu'il ne puisse se faire sur un cas « spécialisé », c'est-à-dire qui doit être pris exclusivement dans un sens spécial sans prêter à généralisation ou extension d'aucune sorte : telle est, par exemple, une exception limitativement énoncée. L'idée se trouve déjà dans la *Risāla*, nos 1640-43, mais sans être formellement dégagée.

(2) Cf. al-Buḫārī, *Traditions*, II, 524 ; et aussi, I, 55.

(3) N'y a-t-il pas ici comme un écho de la distinction talmudique entre *agada* et *halaḫa* ? Les récits des B. Isrāʾīl que la tradition musulmane a accueillis ressortent presque uniquement au genre narratif et édifiant, plus homilétique qu'historique ou juridique, qu'est la *agada*. Ils constituent l'essentiel de ces *Isrāʾīliyyāt*, sur lesquels on peut lire Goldziher, dans *Revue des Etudes juives*, t. 44, 1902, pp. 63-6.

(4) Aš-Šāfiʿī, *Risāla*, nos 1094-98, voulant résoudre la même contradiction que ci-dessus, a une solution du même ordre, mais moins précise et moins nuancée.

une mission à un détachement militaire. Un polythéiste s'étant réfugié sur un arbre, ordre fut donné de brûler l'arbre, ce qui fut fait. Quand le Prophète l'apprit, il s'écria : Je n'ai pas reçu mission d'appliquer les châtiments de Dieu ; j'ai reçu ordre seulement de frapper les nuques et serrer la hart (1). Al-Muzanī dit : On peut interpréter comme suit la défense énoncée par le Prophète — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu. Il a défendu d'appliquer le châtiment de Dieu à quelqu'un qu'on tient en son pouvoir ; mais il n'y a point là défense de faire la guerre avec du feu. On ne peut d'ailleurs appliquer un châtiment qu'à quelqu'un qu'on tient en son pouvoir, c'est-à dire à sa merci. Lorsque (le Prophète) a dit : « J'ai reçu mission seulement de frapper les nuques et serrer la hart », cela ne visait que des gens qu'on tient en son pouvoir. Il y a là la preuve que, s'il a défendu de brûler l'homme en question, c'est parce que celui-ci avait acquis la qualité de quelqu'un qu'on tient en son pouvoir. Quant aux arbres, ils ne sont pas sujets à châtiment (2). Le Prophète a brûlé ceux qui appartenaient aux B. n-Naḍīr, et il a dit à Usāma : Attaque Yabné un matin, puis brûle-la (3) ; n'aie d'égard qu'aux animaux. Ne savez-vous pas que le Prophète a dit : Qui tue un moineau contre le droit de ce dernier il lui en sera demandé compte au jour de la Résurrection. On lui demanda : Et quel est le droit du moineau ? Il répondit : c'est que tu l'égorges et le manges, mais sans lui couper la tête pour la jeter loin de son corps par châtiment (4). Il n'y a de châtiment que sur les animaux. Il est clair par là que, si le Prophète a défendu de brûler (l'homme en question) sur l'arbre, c'est seulement parce qu'on le tenait en son pouvoir — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu.

Autre cas. On rapporte d'après Ibn ʿUmar que l'Envoyé de Dieu a dit : Acheteur et vendeur ont option tant qu'ils ne se sont pas séparés (5). D'autre part, on rapporte d'après

(1) Al-Buḫārī, *Traditions*, II, 352, a retenu seulement, sans indication de circonstances, qu'il ne faut pas punir avec le feu, punition réservée à Dieu. Arguant du sens de «châtiment» (*ʿaḏāb*) et d'autres hadiths qu'il mentionnera, al-Muzanī va s'efforcer de montrer que la défense d'attaquer avec le feu ne concerne pas les arbres, mais les hommes, et encore seulement les hommes qu'on tient en son pouvoir : se servir du feu à la guerre demeure, à ses yeux, permis.

(2) Ils ne sont donc pas visés par le premier hadith ci-dessus, et en conséquence il n'est pas interdit, d'après notre auteur, de les brûler. Voir la note suivante.

(3) Muḥammad a fait couper et brûler les palmiers d'al-Buwaira, dans la région de Médine, appartenant à la tribu juive des B. n-Naḍīr, cf. al-Buḫārī, *Traditions*, II, 93, 354, III, 92-3, 466. Il y est fait allusion dans le Coran, LIX, 5. Le hadith relatif à Yabné — il s'agit ici de mettre le feu aux maisons — n'est ni dans al-Buḫārī ni dans Muslim ; il figure, avec de légères variantes, chez Abū Dawūd, I, 408, et Ibn Māja, II, 101 : certaines versions ont Ubnà ou Ibnà, au lieu de Yubnā, qui est Yabné. Cette dernière localité, sise dans la Palestine du sud-ouest, est une antique place philistine (2 *Chron.*, 26, 6), qui a joué ensuite un rôle important dans l'histoire juive à l'époque des Macchabées et sous la domination romaine. — Aš-Šāfiʿī tire en effet argument de ces deux hadiths pour admettre qu'on brûle arbres et et maisons à la guerre en cas de besoin ; d'autres docteurs, se fondant sur d'autres traditions, énonçaient certaines réserves ou étaient d'un avis opposé : Mālik, par exemple, n'acceptait pas qu'on mît le feu aux palmiers. Cf. *K. al-Umm*, IV, 174, *Bidāya*, I, 373.

(4) Le *K. al-Umm*, VII, 323, a aussi ce hadith qu'Aḥmad b. Ḥanbal, *apud* as-Suyūṭī, *Jāmiʿ ṣaġīr*, qualifie seulement d'« assez bon » (*ḥasan*).

(5) Ce hadith d'Ibn ʿUmar est dans al-

ʿAbdallah b. Masʿūd que, celui-ci ayant vendu à al-Ašʿaṯ (fº 8b) b. Qais une jeune esclave, tous deux furent en désaccord sur le prix. ʿAbdallah dit : Choisis un arbitre entre toi et moi. L'autre lui répondit : Sois toi-même arbitre entre toi et moi. Je déciderai donc entre toi et moi, dit ʿAbdallah, conformément à la décision prise par l'Envoyé de Dieu : Le dire (qui compte) est celui du propriétaire de la marchandise, lorsque celle-ci subsiste intacte, ou bien ils résilient tous deux la vente (1). Al-Muzanī dit : Chacun de ces hadiths est indépendant et à prendre dans un sens différent. Celui d'Ibn ʿUmar, d'après le Prophète, s'applique au cas où acheteur et vendeur sont d'accord sur la vente et le prix ; le Prophète affirme alors (la licéité de) l'option : chacun d'eux peut à son gré résilier la vente tant qu'ils ne se sont pas séparés ; mais, une fois qu'ils se sont séparés, aucun des deux ne peut plus résilier l'acte si ce n'est pour un motif extérieur à l'acte lui-même, par exemple un vice rédhibitoire (caché) (2). Le hadith d'Ibn Masʿūd, lui, a trait au vendeur et à l'acheteur en désaccord après qu'ils se sont déjà séparés (3) : il dispose que la marchandise du vendeur ne doit sortir d'entre ses mains que sur son dire, et il défend que le prix sorte du patrimoine de l'acheteur si ce n'est sur le dire de celui-ci. En effet, le vendeur prétend à un prix élevé en échange de sa marchandise, tandis que l'acheteur prétend à la propriété de cette marchandise à bas prix ; en sorte que chacun

Buḫārī, *Livre des Ventes*, pp. 70-4. C'est sur lui que se fondent les šāfiʿites pour admettre que la vente n'est définitivement formée qu'à la séparation des contractants : cette option est dite « de la séance (contractuelle) », *ḫiyār al-majlis*. Le même hadith est en général suivi de ce complément restrictif, qui s'interprète diversement : « à moins que la vente ne soit à option ». Al-Muzanī n'entendait pas compliquer sa démonstration en soulevant ce deuxième point. Il lui faut seulement prouver que le *ḫiyār al-majlis* n'est pas mis en échec, comme d'autres le prétendent, par la tradition qu'il va citer. Cf. *K. al-Umm*, III, 3-9, *Muḫtaṣar*, II, 129, et aussi *Risāla*, nºˢ 863-871, pour réfuter une autre contradiction.

(1) Sur l'interprétation de ce hadith pour la procédure ; voir ci-après, p. 192, n. 1. Il ne figure ni chez al-Buḫārī ni chez Muslim, sa chaîne de transmission est « brisée » (*munqaṭiʿ*) et on le regardait comme d'une discutable authenticité ; mais, avant d'être recueilli dans les *Sunan*, il était déjà, ou du moins l'adage juridique final, dans le *Livre des Ventes du Muwaṭṭaʾ*, p. 102 : c'est sur lui que Mālik s'appuyait pour combattre doctrinalement le *ḫiyār al-majlis*, étranger à la coutume de Médine. La *Bidāya*, II, 169 (la traduction dans *Livre des Echanges*, p. 93, est erronée), présente ainsi le raisonnement de cet imam : « Il semble avoir pris ce texte dans sa généralité : il vaut, en conséquence, aussi bien pendant qu'après la séance contractuelle ; si celle-ci était une condition de la formation de la vente, point n'eût été besoin d'éclaircir la question du différend (des parties) survenu au cours de la séance, puisque la vente ne serait pas encore formée et et ne ferait pas obligation, mais (il suffirait de de s'inquiéter du différend survenu) après la séparation des parties ». Le philosophe-juriste Averroès, tout mālikite qu'il fût, était trop versé dans la dialectique pour ne pas saisir la fragilité foncière d'une pareille argumentation, et il ne se fait pas faute de la signaler. C'est, à nos yeux, un bel exemple de justification forcée de la coutume par la théorie. Abū Ḥanīfa, par une autre voie, a écarté lui aussi le *ḫiyār al-majlis*.

(2) Nous avons rencontré déjà le vice rédhibitoire caché, que découvre ensuite l'acheteur ; voir ci-dessus, p. 182, n. 1.

(3) Ainsi, une fois de plus, al-Muzanī admet et concilie des textes de la Sunna, où d'autres voulaient voir des règles opposées. Ici en vérité, le simple bon sens l'approuve d'appliquer les deux hadiths en cause à des moments juridiques différents.

d'eux est à la fois demandeur et défendeur, et doit prêter serment en face de son partenaire pour être quitte de ce qu'avance celui-ci. Ce qui renforce cette solution est le dit suivant du Prophète : Au demandeur incombe la preuve, et au défendeur le serment (1).

Autre cas. On rapporte d'après Ma'mar d'après az-Zuhrī d'après Sa'īd b. al-Musayyab d'après Abū Huraira que l'Envoyé de Dieu a dit : Tout enfant naît dans la *fiṭra*, jusqu'à ce que ses père et mère fassent de lui un juif, un chrétien ou un zoroastrien, de même que parmi les animaux qui viennent de naître vous n'en remarquez pas un seul qui soit mutilé avant que vous-mêmes procédiez à cette mutilation. Ma'mar dit à az-Zuhrī : Les gens n'ont point rapporté ainsi ce hadith, et tu le donnes autrement qu'eux. Az-Zuhrī répliqua : Nous rapportons ce que (f° 9a) nous avons entendu (2). Al-Muzanī dit : On peut interpréter cela, je pense, comme suit — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu. Dieu a rendu ses créatures responsables de leurs actes ; mais, comme il les a dispensées des obligations religieuses dans leur jeune âge, il a montré clairement par là que leurs actions ne comportent alors ni obéissance ni désobéissance envers Lui (3). En conséquence, lorsque le Prophète a dit : « Tout enfant naît dans la *fiṭra* », cette *fiṭra* ne peut signifier que l'un des deux états suivants. Ou bien c'est l'Islam ; mais, s'il en était ainsi, il serait licite de rendre des musulmans chrétiens, juifs ou zoroastriens ; or, comme il n'est pas licite de rendre des musulmans chrétiens (4), et que l'expression en cause ne peut donc s'appliquer à des musulmans, cette interprétation est fausse. Ou bien la *fiṭra*, c'est l'état de nature. Dieu a dit : « Le Créateur *(fāṭir)* des cieux et de la terre » (VI, 14 et passim), et « La Création *(fiṭrat)* de Dieu selon laquelle il a créé les hommes ;

(1) Ou, si l'on veut traduire avec une exactitude plus grande : « A celui qui allègue incombe la preuve, à celui contre qui on allègue incombe le serment ». C'est l'adage fondamental de la procédure musulmane. Al-Buḫārī ne l'a tel quel que dans ses « rubriques », mais il cite des hadiths qui le justifient, *Traditions*, II, 165-6, 224-5 ; voir aussi, *ibid.*, II, 206, *K. al-Umm*, VII, 11, *Muḫtaṣar*, II, 203. Al-Muzanī étaye sur cet adage l'interprétation qu'il donne, avec la plupart des docteurs, du hadith d'Ibn Mas'ūd ci-dessus évoqué par lui : en cas de désaccord sur le prix entre vendeur et acheteur qui admettent la réalité de la vente, les deux parties prêtent serment, chacune d'elles étant par un aspect du litige dans la posture de « défendeur », et la vente est résolue. On remarquera qu'al-Muzanī a adopté une version du hadith précisant : « lorsque la marchandise subsiste telle quelle *(qā'imatan bi-'ainihā)* ». Quand cette condition est remplie, les principaux rites sont d'accord ; mais les šāfi'ites eux-mêmes, avec d'autres juristes, ne l'exigent pas ; cf. Averroès, *Livre des Echanges*, pp. 134-5.

(2) Ce hadith célèbre, qui a alimenté les controverses des théologiens, est chez al-Buḫārī, *Traditions*, IV, 320. On pourrait s'étonner de le voir discuté dans un travail sur les uṣūl al-fiqh traitant de l'ordre et de la défense, à une place qui le met en relief et fait de son étude comme le couronnement de l'ouvrage ; mais il apparaîtra bientôt comme lié à une question de fiqh où il s'agit effectivement d'ordre ou de défense : la mise à mort des enfants des polythéistes.

(3) Dans l'Islam, une condition essentielle pour avoir la qualité de *mukallaf*, c'est-à-dire de responsable de ses actes et soumis personnellement aux obligations de la Loi, est d'être pubère *(bāliġ)* ou du moins, pour certains auteurs et certaines actions, doué par l'âge d'un minimum de discernement *(mumayyiz)*.

(4) Ce serait le crime d' « apostasie » *(ridda)*, puni de mort. Cette interprétation de la *fiṭra* comme signifiant l'Islam était cependant adoptée par des mu'tazilites. Voir Macdonald, art. *Fiṭra*, dans *Enc. Islām*, IV, 122-3, avec références.

on ne saurait changer la nature créée par Dieu » (XXX, 29). Un homme peut dire aussi d'un puits : « C'est moi qui l'ai foré *(faṭartuhā)* », dans le sens de : « C'est moi qui l'ai créé » (1). Telle est la meilleure interprétation concernant l'enfant à sa naissance : il est dans l'état de nature ; il n'a pas encore atteint le moment où sa propre action fera de lui un musulman ou un non-musulman. C'est pourquoi l'Envoyé de Dieu lui a donné la même qualité qu'à ses père et mère. Ainsi, l'expression « jusqu'à ce qu'ils fassent de lui un juif » signifie que sa qualité est celle de son auteur, de même que la qualité de l'enfant d'un croyant est celle de son auteur. Mais, lorsque l'enfant juif devient majeur et qu'il persiste dans le judaïsme, il est infidèle par sa propre action, et, s'il devient alors musulman, il abandonne la religion de ses père et mère également par sa propre action. Voici une preuve en faveur de cette solution. Aṣ-Ṣaʿb b. Jaṯṯāma a dit : J'ai dit : O Envoyé de Dieu, des Arabes polythéistes sont attaqués (par nous) de nuit ; il se peut que nous frappions leurs enfants. Il m'a répondu : Ils sont comme eux. (Le Prophète) voulait dire qu'ils sont comme leurs parents : vous n'êtes tenus à leur sujet ni à expiation ni à obligation pécuniaire, pas plus qu'au sujet de leurs parents. Mais cela ne signifie point qu'il soit permis de tuer les enfants : car l'Envoyé de Dieu a défendu de les tuer lorsqu'on les tient en son pouvoir, tandis qu'il n'a pas défendu de le faire au cours d'une attaque nocturne, sans le savoir (2). (f° 9b) Les explications que nous avons données à propos de l'enfant dans la *fiṭra* sont une preuve en faveur de notre opinion — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu. Ne voyez-vous pas que le Prophète a dit : De même que les chameaux ont de génération en génération des petits qui naissent dans l'état de nature — aucun d'eux n'est mutilé avant que vous-mêmes ne procédiez à cette mutilation —, de même l'enfant, né dans l'état de nature, ne comprend pas l'infidélité avant qu'il ne devienne majeur : alors naîtra l'infidélité. (En attendant) il n'est appelé juif qu'en vertu de la qualité de son père, de même que l'enfant d'un croyant est appelé croyant de par la qualité du sien — mais atteindre à la vérité dépend de Dieu.

Le présent Livre est achevé grâce à l'aide généreuse de Dieu.

(1) Cette signification et cet exemple sont classiques : l'arabe *faṭara* veut dire anciennement « fendre », d'où « creuser, forer ». Le sens de « créer », dans le Coran et le hadith, passe pour un emprunt à l'éthiopien ; cf. Macdonald, *loc. cit.*

(2) Le hadith d'aṣ-Ṣaʿb b. Jaṯṯāma est dans al-Buḫārī, *Traditions*, II, 351, de même que la défense de tuer à la guerre femmes et enfants. Aš-Šāfiʿī s'est employé à les concilier, *Risāla*, nos 823-837, *K. al-Umm*, IV, 156, dans le sens qu'indique ici al-Muzanī : il est défendu de tuer intentionnellement les enfants des polythéistes, bien qu'ils soient polythéistes comme leurs parents, mais il est licite de le faire involontairement au cours d'une « attaque nocturne » (*bayāt*). Ibn Qutaiba, dans son *Muḫtalif al-ḥadīṯ*, pp. 334-5, a la même conciliation. Les rites orthodoxes sont d'ailleurs tous d'accord là-dessus ; cf. *Bidāya*, I, 371.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

POUR LES NOTES DE LA TRADUCTION

AVERROÈS, *Bidāyat al-mujtahid*, 2 vol., Caire, 1935.
id. *Du mariage et de sa dissolution*, tr. Laïmèche, Alger, 1926.
id. *Livre des Echanges*, tr. Laïmèche, Alger, 1940.
BUḪĀRĪ (AL-), *Ṣaḥīḥ*, avec commentaire par al-Qasṭallānī, 10 vol., Boulak, 1293 h.
id. *Les Traditions islamiques*, tr. O. Houdas-W. Marçais, 4 vol., Paris, 1903-14.
id. *Le Livre des Ventes, suivi du Livre de la Vente à terme et du Livre du Retrait*, tr. Peltier, Alger, 1910.
DĀWŪD (ABŪ), *Sunan*, 2 vol., Caire, s. d.
DIMAŠQĪ (AD-), *Raḥmat al-Umma fī ḫtilāf al-a'imma*, Caire, s. d.
MĀJA (IBN), *Sunan*, 2 vol., Caire, 1313 h.
MĀLIK, *Le Livre des Ventes du Muwaṭṭa'*, tr. Peltier, Alger, 1911.
MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, avec commentaire par an-Nawawī, en marge du *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī.
MUZANĪ (AL-), *Muḫtaṣar*, en marge du *Kitāb al-Umm*, t. I-V.
NASĀ'Ī (AN-), *Sunan*, 2 vol., Caire, 1312 h.
QUTAIBA (IBN), *Ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, Caire, 1326 h.
ŠĀFI'Ī (AŠ-), *Kitāb al-Umm*, 7 vol., Boulak, 1321-25 h.
id. *Risāla*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Caire, 1940.
id. *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, en marge du *Kitāb al-Umm*, t. VII.
id. *Sunan*, recension par al-Muzanī, Boulak, 1315 h.
TIRMIḎĪ (AT-), *Ṣaḥīḥ*, 12 vol., Caire, 1931.

TABLE DES MATIÈRES DE FIQH

AVEC RENVOI AUX FOLIOS DU MANUSCRIT

INDEX DES PRINCIPAUX TERMES OU EXPRESSIONS ARABES EXPLIQUÉS OU COMMENTÉS DANS LES NOTES,

AVEC RENVOI AUX PAGES

Robert BRUNSCHVIG

Alger, 1945

VALEUR ET FONDEMENT DU RAISONNEMENT JURIDIQUE PAR ANALOGIE D'APRÈS AL-ĠAZĀLĪ

Le raisonnement par analogie, principalement dans le vaste domaine juridico-religieux de l'Islam, est l'un des thèmes qu'au cours de sa féconde carrière intellectuelle al-Ġazālī (né en 1058, mort en 1111) a le plus fréquemment traités. L'érudition contemporaine, fascinée par d'autres aspects de cette riche personnalité, paraît jusqu'à ce jour s'en être peu souciée (1). Et pourtant, outre son importance dans l'histoire générale de la pensée, et plus spécialement dans celle de l'herméneutique musulmane, ce sujet prend ici un intérêt accru du fait de la position bilatérale et englobante qu'assume al-Ġazālī vis-à-vis à la fois de la logique grecque et de la méthode exégétique traditionnelle chez ses coreligionnaires : cette coexistence ou plutôt symbiose fait assurément problème, un problème dont il n'a pu se passer d'avoir conscience, mais qu'au total il a plus effleuré que débattu. Les champs d'application, dans une certaine mesure, s'interpénètrent : comme Ibn Ḥazm de Cordoue son prédécesseur (mort en 1064), il illustre volontiers la logique grecque par des exemples tirés de la théologie ou du droit ; davantage encore, l'immixtion de cette logique est érigée en système dans son *Qisṭās al-mustaqīm*, à propos du texte coranique ; mais cela ne l'empêche point de conserver très fidèlement une exégèse légaliste qui réglemente

(1) Ces lignes étaient écrites lorsque a paru l'ouvrage d'H. Laoust, *La politique de Ġazālī*, Paris (décembre) 1970, où deux pages (175 à 177) sont consacrées au « raisonnement analogique » d'après quelques passages du *Mustaṣfà*.

avec minutie ses modes propres d'argumenter. Dans un travail antérieur nous avons mis l'accent principalement sur la place du syllogisme hérité des Grecs [1] ; la présente étude, dès lors annoncée, se tourne plus résolument vers l'autre visage de cette logique à deux faces pour en faire ressortir les traits spécifiques, marquer plus nettement le clivage, et aider à faire mieux connaître, au travers et au delà de questions parfois peut-être un peu déconcertantes pour un esprit moderne, certaines conceptions de base de l'illustre docteur.

A côté de quelques notations utiles dans ses traités de logique *(Miḥakk an-naẓar fī l-manṭiq)* et d'épistémologie *(Mi'yār al-'ilm)*, c'est à la littérature touffue, techniquement poussée, des *uṣūl al-fiqh* que ressortissent ceux de ses ouvrages les plus directement concernés. Ils s'échelonnent, rappelons-le, tout au long de sa vie active, depuis sa jeunesse jusqu'aux approches du dernier jour, du *Manḫūl* [2], qui se veut dans la ligne stricte de l'enseignement du maître l'Imām al-Ḥaramain, sans doute avant le décès de celui-ci survenu en 1085, jusqu'au *Mustaṣfà*, écrit dans l'été 1109, construction synthétique exprimant à titre définitif les idées personnelles d'al-Ġazālī [3]. Il ne semble pas que son *Tahḏīb al-uṣūl*, cité par lui-même comme très détaillé [4], soit parvenu jusqu'à nous. Nous disposons par contre de deux traités qu'il a consacrés spécialement au raisonnement juridique par analogie : le volumineux *Šifā' al-ġalīl fī bayān masālik al-ta'līl*, antérieur à 1094 [5], et, plus bref, mais particulièrement

(1) R. Brunschvig, *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam: Ibn Ḥazm, al-Ghazālī, Ibn Taimiyya*, in : *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*, Convegno Volta (avril 1969), Rome 1971.

(2) Voir la notice rédigée par 'Abdarraḥmān Badawī, *Mu'allafāt al-Ġazālī*, Caire 1961, pp. 6-16. Le ms. dont nous nous sommes servi ici est celui du Caire, *uṣūl al-fiqh* 113 (daté de 591/1195). — Au moment de mettre sous presse, nous avons pu ajouter les références à la récente édition de Damas, 1970.

(3) Les références ci-après sont faites à l'édition du Caire, 2 vol., 1937.

(4) *Mustaṣfà*, I, 3 ; cf. aussi *ibid.*, I, 111, II, 93.

(5) Voir Bouyges et Allard, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, Beyrouth 1959, n° 12 ; et 'A. Badawī, *op. cit.*, pp. 38-43. — Le ms. dont nous nous sommes servi ici est celui du Caire, *uṣūl al-fiqh* 154 (daté de 573/1177-78). — En cours d'impression nous avons pu ajouter hâtivement les références à la toute récente édition de Baghdad, 1971. Le titre signifie expressément, comme il est souligné de temps à autre dans le livre même, que le contenu doit suffire à « apaiser la soif », sans épuiser toutefois la discussion possible sur tous les points. Sur les *masālik* (« voies ») du *ta'līl* voir ci-après.

pertinent pour l'un des objets de notre recherche, comme son titre le suggère déjà, l'*Asās al-qiyās*, « Fondement du raisonnement par analogie ».

Ce *Kitāb Asās al-qiyās* est mentionné à quelques reprises dans le *Mustaṣfà* (1) ; et il figure dans un recueil d'opuscules de notre auteur conservé en manuscrit à Istanbul (2). Un doute a été émis, non point sur son authenticité, mais sur son caractère de « livre indépendant » (3). La lecture du texte ne paraît pas justifier une pareille hésitation. Il se présente comme la réponse à une question — vraie ou fictive — sur ce qui est le fondement véritable du *qiyās* et sur la raison pour laquelle les gens diffèrent à son sujet, « les uns estimant nécessaire de recourir au *qiyās* pour poser certaines règles de la Loi, les autres prétendant que le fondement du *qiyās* serait purement l'avis personnel *(ra'y maḥḍ)* », méthode scandaleuse en ce qui touche la religion d'Allah : « quel ciel alors nous couvrirait et quelle terre nous porterait ? ». Le travail a été rédigé pour soutenir et préciser une thèse, comme nous le constaterons ; il est parfaitement homogène, et il forme un tout. Chemin faisant, d'autres écrits de notre auteur y sont évoqués : sur le *qiyās* même son *Šifā' al-ġalīl* (4), — à propos des controverses sur la vision de Dieu et sur le prêt à intérêt respectivement (5) son *Iqtiṣād fī l-i'tiqād* bien connu et son *K. al-mabādi' wa-l-ġāyāt min al-ḫilāfiyyāt* sur lequel nous sommes très mal renseignés, — sur les divers modes classiques de raisonnement le *Miḥakk*, le *Mi'yār* et le *Qisṭās* (6). Celui-ci, dernier en date, se situant vers l'année 1103, l'*Asās al-qiyās* a donc été composé entre 1103 environ et 1109, en pleine période de maturité.

De l'un à l'autre de ces ouvrages, des différences parfois sensibles de présentation, d'éclairage. Quelques variations même

(1) I, 25, II, 57, 87.

(2) Beşir Aga (Süleymaniye), n° 650, f°s 178-201 (daté de 815/1412). Je suis reconnaissant à mon ami le Prof. Abdülkadir Karahan de m'avoir aimablement procuré la photocopie de cet ouvrage.

(3) Bouyges et Allard, *op. cit.*, n° 67. — Rien à ce sujet dans la brève notice de 'A. Badawī, *op. cit.*, p. 214.

(4) F° 189, dern. ligne.

(5) F°s 183 a et 195 a.

(6) F° 183 a.

sans doute pourraient être relevées sur des nuances ou des points secondaires. Mais, au total, la doctrine demeure unie et cohérente, dans le sillage de la tradition šāfi'ite, dans la résistance constante, bien que sous une forme tempérée, aux enseignements ḥanafites. Les deux écoles, en rivales toujours conscientes, avaient assis leurs solutions opposées à l'intérieur d'une problématique commune ; et, de chaque côté, l'œuvre de grands maîtres venait précéder celle d'al-Ġazālī. Ce dernier a donc eu pour tâche, beaucoup plus que de créer du neuf, de décanter, de parachever, de systématiser l'héritage de ses devanciers. Il s'y est employé avec conscience, avec persévérance, sans craindre d'affronter certaines difficultés théoriques, s'efforçant à des analyses approfondies et à des discussions serrées. Nous voudrions, dans les pages qui suivent, dégager des aspects qui nous paraissent essentiels en mettant l'accent le plus possible sur la classification des modes, l'agencement conceptuel des éléments, la mesure de leur fondement rationnel ou plus proprement religieux. Sans entrer dans trop de détails, sans esquiver néanmoins l'aspect technique dont un exposé par trop bref eût risqué de ne pouvoir du tout rendre compte, nous espérons pallier dans une certaine mesure l'aridité du thème, et ne point pour autant trahir l'auteur.

*
* *

Le terme de *qiyās* connote, chez al-Ġazālī comme chez la plupart des écrivains, aussi bien le syllogisme antique que le raisonnement juridique par analogie. Mais, lorsqu'il est besoin de préciser, il ajoute pour ce dernier l'épithète *šar'ī* ou *fiqhī*, qui le distingue du syllogisme, *qiyās 'aqlī* ou *manṭiqī*. Il jette un regard, mais n'insiste pas, sur cette sorte de charnière que pourrait être entre les deux genres le syllogisme apodictique par la cause *(burhān lima)* (1) : il sait fort bien que le *qiyās* juridique n'a pas en soi le caractère d'un syllogisme apodictique *(burhān)*, et que la notion de « cause » y prend un sens très particulier. Il lui arrive en revanche d'assimiler, sur un plan

(1) *Mi'yār al-'ilm*, éd. Caire 1961, pp. 243-4.

large, ce *qiyās* à l'analogie ordinaire ou *tamṯīl*, en tant que ni l'un ni l'autre fondamentalement n'a recours à l'universel (1). N'est-il pas cependant possible de mettre sous une forme syllogistique ce *qiyās* ? L'exemple le plus facile, et partout répété, est, à partir du hadith « toute boisson enivrante *(muskir)* est interdite » (qui interprète ou élargit l'interdiction coranique de boire du vin — *ḫamr*, II, 219, V, 90-91) : « or tout vin de palme *(nabīḏ)* est enivrant, donc tout vin de palme est interdit ». Al-Ġazālī se défend de nier que la conclusion découle ici nécessairement des deux prémisses, dès lors qu'elles sont acceptées : cette possibilité de ramener au syllogisme, il y voit volontiers, dans le *Miḥakk*, comme dans l'*Asās*, une garantie de solide validité logique. Mais il se plaira à souligner là même, et ensuite dans le *Mustaṣfà*, que telle n'est pas la vraie nature du *qiyās* juridique : si l'on dénomme *qiyās fiqhī* le syllogisme aux prémisses « opinatives » *(maẓnūna)* que l'on ne saurait pour cette raison appeler *burhān*, c'est uniquement par licence ou abus de langage que l'on qualifie ainsi un raisonnement à deux prémisses et une conclusion, qui s'appuie sur du « général » *('umūm)* — entendez ici « universel » (2). Le rapport entre les deux propositions sur lesquelles porte l'authentique *qiyās šar'ī* ou *fiqhī* est d'un autre ordre ; il a sa propre structure et sa propre complexité.

Sur la nature du raisonnement juridique par analogie et sur sa délimitation, la définition que l'on nous en donne constitue bien évidemment une première et utile information. Al-Ġazālī ne prétend pas là-dessus être original ; mais, se bornant à reproduire des définitions antérieures, il exprime sommairement à leur sujet ses réserves ou sa préférence. Dans le *Manḫūl*, il désapprouve « ramener la chose à la chose par un [élément] commun », et juge insuffisant de dire « inférer d'un cas de base *(aṣl)* à un cas dérivé *(far')* par un [élément] commun » (3). La formule lapidaire « ramener l'absent au présent », qu'il paraissait tolérer dans le *Mi'yār* et l'*Asās* (4), il la repousse dans

(1) *Ibid.*, pp. 165 suiv.

(2) *Miḥakk an-naẓar*, éd. Caire s.d. *(maṭba'a adabiyya)*, p. 31 ; cf. aussi *Mi'yār*, p. 202 ; *Asās*, f[os] 181 a-b, 185 b-186 a ; *Mustaṣfà*, I, 25, II, 54.

(3) *Manḫūl*, f° 115 a/p. 323.

(4) *Mi'yār*, p. 165 ; *Asās*, f[os] 180, 186 a.

le *Mustaṣfà.* Il adopte, par contre, soit « rapporter un cas dérivé à un cas de base pour une norme *(ḥukm)* en vertu d'une cause *('illa)* », — soit de préférence « rapporter du connu *(ma'lūm)* à du connu pour poser ou nier une norme par ce qu'ils ont en commun qui pose ou nie une norme ou une qualité » (1) : souci évident d'une représentation à la fois plus neutre et plus étendue. Au total, une définition descriptive, ou *rasm* comme l'avait appelée l'Imām al-Ḥaramain (2), plus qu'une définition strictement formelle ou *ḥadd.* Qu'elle manque de rigueur va du reste nous devenir patent par l'hésitation à faire entrer certaines formes de déduction plus ou moins analogiques dans le *qiyās* ainsi défini.

Le *Manḫūl*, déjà, énumère trois de ces types douteux (3) :

1) Le premier revendique le « sens implicite du texte » *(faḥwà l-ḫiṭāb)*, pour inférer par exemple l'interdiction de frapper ses parents de celle de leur manifester en parole du dédain *(uff)* qu'énonce le Coran (XVII, 23). Est-ce là un *qiyās* ou non ? Les avis sont partagés : al-Ġazālī est pour la négative, non point, comme le voulait l'un de ses prédécesseurs, parce que le sens implicite du texte serait de soi suffisamment parlant, mais parce que, d'après lui, « le contexte et l'état de choses connexe » *(siyāq al-kalām wa-qarīnat al-ḥāl)* exigent cette façon de comprendre, « d'une manière péremptoire » *('alà l-qaṭ')*.

2) Le second type consiste à étendre aux autres hommes une règle que la Loi édicte formellement à propos d'un seul. D'aucuns estiment que ce n'est pas du *qiyās*, pas plus que n'en est un l'extension à toutes les époques de l'enseignement du Prophète ou que n'en serait un l'application à tous les hommes d'une défense qui eût été adressée par le Législateur à un individu sous la forme : « ne mange pas d'aconit parce que c'est un poison » ; et ils ajoutent que pareil *qiyās* serait impossible s'il ne se tirait pas du texte lui-même, et inutile s'il s'en tirait. Al-Ġazālī est

(1) *Manḫūl*, f° 115 a/p. 324 ; *Šifā'*, f° 4 b/p. 19 ; *Asās*, f°s 180-181 ; *Mustaṣfà*, II, 54. — « Qu'ils ont en commun » *(ištirāk jam')* n'y figure pas partout.

(2) *K. al-Burhān*, ms. du Caire, *uṣūl al-fiqh* 714, p. 206.

(3) *Manḫūl*, f°s 119 b - 121 a/pp. 334-335.

plutôt d'une opinion contraire : c'est bien là pour lui un *qiyās*, car un « examen » *(naẓar)* double y est indispensable, pour en préciser l'objet et pour s'assurer d'une non-particularisation. Et il réfute les deux exemples ci-dessus invoqués par ses adversaires : le report de la Loi d'une époque à l'autre ne se déduit pas du texte formel et, s'il se fonde sur le « consensus », celui-ci ne dispense pas du *qiyās* ; quant à l'interdiction pour tous de consommer ce qui est poison, elle ne se tire pas non plus du texte même, mais de la certitude que le Législateur étend sa miséricorde à tous.

3) Enfin, le troisième procédé mis en cause est le rattachement de la chose à ce qui est inclus dans la signification [du texte] *(ilḥāq aš-šai' bī-mā fī ma'nāh)*. Ainsi en est-il de la « femme esclave » *(ama)* quand le texte dit « esclave » *('abd)*. Al-Ġazālī, contrairement à certains docteurs, préférerait ne pas le reconnaître toujours comme *qiyās* ; ce n'est pas non plus, avoue-t-il, du « formellement exprimé » *(manṣūṣ)*, mais « ce qui se comprend *(mafhūm)* nécessairement à partir du texte sans qu'il soit besoin de réfléchir ». Ce troisième type controversé est d'ailleurs, à ses yeux, d'un moindre rang que le premier — encore que tous deux procurent une connaissance solide *(ma'lūm)* — parce que seul, assure-t-il, un savant confirmé en use spontanément, tandis que l'autre s'impose immédiatement à tous.

Une précision semble bien, de la sorte, s'affirmer : pour qu'il y ait *qiyās*, point de saisie instantanée d'une conséquence, mais l'exigence d'un minimum de réflexion. La difficulté, cependant, est de situer exactement ce clivage ; et il s'y ajoute certainement, dans la pratique, la discussion possible sur l'appartenance à tel ou tel mode du cas à envisager. Sur le plan théorique, al-Ġazālī a repris le problème, principalement dans son *Miḥakk* et son *Mustaṣfà* (1). A y regarder d'un peu près, on y retrouve, à travers un classement et une nomenclature autres, et quelques variations de faible amplitude, les mêmes idées fondamentales que dans le *Manḫūl*.

Les types un et trois ci-dessus s'y regroupent en une voie qui

(1) *Miḥakk*, pp. 84-88 ; *Mustaṣfà*, II, 55, 72-74.

consiste à bien observer que la modification dans le cas dérivé d'un trait inclus dans le cas de base n'affecte en rien la norme ; les exemples cités concordent ; mais il est parlé plutôt, à leur sujet, d'un « a fortiori » *(aulà)* — notamment à propos du *uff* coranique — et d'une « équivalence » *(musāwāt, mitl)*, et l'analyse met l'accent, pour justifier l'assimilation du cas dérivé au cas de base, sur le « retranchement » *(ḥadf, inḥidāf)*, c'est-à-dire la non-considération, du trait ou du caractère distinctif qui à première vue les sépare. Al-Ġazālī est plus réservé maintenant sur leur rejet hors du *qiyās* ; quand il y fait allusion, c'est avec prudence, et il ajoute qu'en réalité certains cas aisément regardés comme ressortissant à ces deux types n'aboutissent qu'à des solutions probables *(ẓann)* : remarque qui aide à arranger les choses en facilitant l'apparentement ou l'intégration au *qiyās*.

Quant au type numéro deux du *Manḫūl*, généralisation d'un cas textuellement individuel ou spécifique, qu'al-Ġazālī acceptait comme *qiyās*, c'est bien lui qui, à en juger par les définitions et les exemples, reçoit dans le *Mustaṣfà* la dénomination de *tanqīḥ manāṭ al-ḥukm* = « dégagement du déterminant de la norme », parce que l'opération peut être interprétée spécialement comme libérant ce déterminant de la norme de certaines apparentes restrictions (1). La plupart des docteurs, dit-il, l'admettent, et elle relève, elle aussi, du *ẓann*. *Qiyās* ou non ? En fin de compte, il esquisse un débat plus poussé en suggérant — des allusions de ce genre pointaient déjà, il est vrai, dans le *Manḫūl* — que ce pourrait n'être qu'une question de terminologie.

Concentrons maintenant notre attention sur les types indubitablement reconnus comme faisant partie du *qiyās* juridique traditionnel. Al-Ġazālī respecte, en ce qui les concerne, la division hiérarchique posée comme fondamentale dès la *Risāla* d'aš-Šāfi'ī : le *qiyās al-ma'nà*, dit plus habituellement de longue date *qiyās al-'illa*, et, au-dessous de lui, le *qiyās aš-šabah*, qui se contente d'une similitude moins analysée. Le *qiyās al-'illa*, qui est de

(1) L'emploi de l'expression était beaucoup plus large dans *Asās*, fos 186 a, 190 a ; voir ci-après.

beaucoup le plus important et le plus élaboré, connaît à son tour une hiérarchie interne fondée sur ce qui décide de l'existence ou du choix, dans le cas de base, d'une « cause » ou *ʿilla*, qui est le « déterminant de la norme » *(manāṭ al-ḥukm)*. Bien entendu, il ne s'agit pas de cause physique ni purement rationnelle, mais de motif légal, *ratio legis*, sur le plan juridico-religieux qui est celui de l'Islam. Les voies par lesquelles se reconnaît et se pose cette *ʿilla* — opération dite *taʿlīl* — sont de trois sortes, par ordre décroissant de prestige et d'autorité, rappelant l'ordinaire classification des sources du droit musulman : source textuelle *(naql)*, consensus *(ijmāʿ)*, déduction rationnelle *(istinbāṭ)*. Voyons d'abord ce qui relève du *naql*.

Les sources textuelles, Coran ou Sunna, peuvent désigner la *ʿilla*, soit d'une façon expresse et directe *(tanṣīṣ, taṣrīḥ)*, soit par avertissement indirect ou allusif *(tanbīh, īmā')*. La formulation explicite d'une raison ou d'un but révèle sans aucun doute possible la *ʿilla* : ainsi, dans Coran LIX, 7, après l'énumération limitative des légitimes bénéficiaires du butin, la justification « *afin qu*'il n'en revienne rien aux riches d'entre vous » ; — ou dans Coran VIII, 13, et LIX, 4, à propos d'Infidèles promis aux feux de l'Enfer, le motif de leur châtiment « cela *parce qu*'ils ont rompu avec Allah ; — ou encore, à la suite de Coran XXIV, 58-59, qui prescrit de demander l'autorisation avant d'entrer dans une demeure, l'explication fournie par un hadith prophétique « c'est uniquement *à cause de* la vue [illicite que l'on pourrait y avoir] » (1).

C'est dans le *Šifā'* que le *tanbīh* ou *īmā'* est traité le plus en détail, pour être repris ensuite plus sobrement dans le *Mustaṣfà*. Il comporte d'assez nombreuses variétés. En voici les principaux spécimens :

1) L'emploi de la conjonction *fa* qui consacre un lien, perçu comme de cause à conséquence, entre deux membres de phrase. Par exemple, « le voleur et la voleuse, tranchez *(fa-qṭaʿū)* leurs mains » (Coran V, 38) ; — « la fornicatrice et le fornicateur, fustigez *(fa-jlidū)* chacun d'eux » (Coran XXIV, 2) ; — « quand

(1) *Manḫūl*, f° 123 a/p. 343 ; *Šifā'*, f° 5 a-b/pp. 23-26 ; *Mustaṣfà*, II, 74.

vous allez faire la Prière, lavez *(fa-ġsilū)* vos visages et vos mains » (Coran, V, 6) ; — « celui qui a revivifié une terre, elle est à lui *(fa-hiya lahu)* » (hadith) ; — « Mā'iz ayant forniqué a été lapidé *(fa-rujima)* » (hadith).

2) L'emploi de cette même conjonction *fa* devant le verbe « il dit » *(qāl/yaqūl)* qui introduit une parole du Prophète faisant suite à un propos que lui a adressé un interlocuteur : « j'ai rompu le jeûne... *fa-yaqūl* : tu dois expiation », ou encore « j'ai eu commerce avec ma femme pendant le jour en ramaḍān... *fa-qāl* : affranchis un esclave ». Ce deuxième type est de moindre rang que le premier ci-dessus, parce que le lien causal entre les deux propositions dépend ici d'une exigence supplémentaire : la conviction que le Prophète entend ainsi vraiment répondre à la question soulevée par le consultant.

3) Toute une série de cas dans lesquels l'indication d'un trait ou d'une qualité *(waṣf)* dans le texte serait sans utilité ni signification si ce n'était pour faire fonction de *'illa*. Les exemples proposés sont empruntés à la littérature des hadiths. Ainsi :

a) Le Prophète, qui avait refusé d'entrer dans une maison où il y avait un chien, accepte de pénétrer dans une autre où vit une chatte. Interrogé, il déclare : « elle n'est pas une souillure, elle fait partie des êtres familiers de votre entourage ». Cette dernière notation, *waṣf* justificatif, a valeur de *'illa*.

b) Le Prophète fait ablution avec un liquide composé de jus de dattes et d'eau. Il dit : « datte bonne et eau très pure », afin de renseigner, non point sur cette composition qui est bien connue, mais sur la *'illa* de la licéité de s'en servir pour l'ablution.

c) Le Prophète déclare que Dieu a maudit les Juifs qui ont pris les tombeaux de leurs Prophètes comme lieux de culte. Il avertit ainsi que cette pratique est interdite et qu'elle est une *'illa* de malédiction, encore que pour les Juifs leur mécréance en soit une déjà.

d) Le Prophète [appelé à se prononcer sur la licéité d'une opération dattes fraîches contre dattes sèches] demande : « les fraîches diminuent-elles en séchant ? » ; sur réponse affirmative, il tranche : « alors non » *(fa-lā iḏan)*. Le *tanbīh* est triple,

commente notre auteur : par le *fa*, le *iḏan*, et la relation question-réponse.

e) Le Prophète, auquel 'Umar a demandé si un baiser [sur les lèvres] interrompt le jeûne, questionne à son tour : « quel est ton avis, si l'on se rince la bouche ? » Ce qui s'interprète : le baiser précède la satisfaction du désir sexuel comme le rinçage de la bouche précède la satisfaction de l'appétit ; il n'y a pas rupture du jeûne puisque le désir demeure insatisfait. Ce genre de *tanbīh* consiste à suggérer, par mention d'un cas homologue *(naẓīr)* à celui qui a été soulevé, la *'illa* qui commandera leur norme identique. — Autre exemple : le Prophète, interrogé par une femme sur la valeur du Pèlerinage qu'elle effectuerait aux lieu et place de son père, lui demande : « quel est ton avis, si ton père avait une dette et que tu l'acquittes ? [serait-ce bien ?] ». Réponse : « oui », suivie de la réplique : « la dette envers Dieu mérite davantage encore d'être acquittée ». La dette sert donc ici de commune *'illa*.

4) La mention dans la Loi, pour poser une norme, d'un trait qui différencie le cas à considérer. Les exemples sont de deux sortes :

a) Le cas à considérer est seul cité, sans la généralité dont on le différencie. Le Prophète enseigne : « le meurtrier n'hérite pas » ; comme il est établi que le parent hérite, le meurtre est donc *'illa* de son exclusion de l'héritage.

b) Le cas à considérer est cité en liaison avec un autre proche, et le trait qui l'en différencie est déterminant de sa norme. Des exemples avec « ne pas ... jusqu'à ce que » *(lā ... ḥattà)* : « *ne* les approchez *pas jusqu'à ce qu'*elles soient pures » (Coran, II, 222) ; — « *ne* faites *pas* la prière en état de pollution *jusqu'à ce que* vous vous laviez » (Coran, IV, 43) ; — « [son épouse répudiée] *ne* lui est *plus* permise *jusqu'à ce qu'*elle ait épousé un autre que lui » (Coran, II, 230). — D'autres exemples, où se juxtaposent seulement les deux cas différenciés : « Dieu ne vous reprendra pas pour la légèreté dans vos serments ; mais il vous reprendra pour les serments qui vous lient [s'ils ne sont pas tenus] » (Coran, V, 89) ; c'est donc seulement le serment

valable [et non tenu] qui est la cause de la réprobation divine. Ou encore cette parole du Prophète : « Au fantassin une part, au cavalier deux parts [de butin] » ; la donnée différente est donc *'illa* de chacune des deux normes distinctes.

5) Enfin, le cas d'interdiction de ce qui empêche l'accomplissement d'une obligation religieuse : la *'illa* n'est pas la nature de la chose, mais l'empêchement que celle-ci occasionne. L'interdiction de la vente lors de la Prière du vendredi (Coran, LXII, 9) ne frappe pas la vente en tant que telle, elle demeure juridiquement valable ; mais une exacte compréhension de la *'illa* interdit, nous dit-on, tout ce qui, parole ou acte, empêche de se rendre à la Prière avec empressement comme il se doit (1).

En seconde position, à la suite des sources textuelles, intervient le consensus ou *ijmā'*. Lorsqu'il fixe une règle légale, il fournit aisément par là même l'indication d'une *'illa*. Des quelques exemples qu'avance al-Ġazālī sans les adopter tous, retenons les suivants qu'il ne récuse pas :

a) Par *ijmā'*, le frère germain a priorité sur le consanguin pour la vocation à héritage ; sa qualité de frère germain est donc *'illa* de sa priorité ; elle le sera également, par analogie, dans la fonction de tuteur matrimonial.

b) Par *ijmā'*, l'ignorance de la contreprestation est *'illa* du caractère vicié de la vente ; par analogie, l'ignorance du douaire matrimonial viciera de même le mariage.

c) Par *ijmā'*, la détention indue d'un bien par un usurpateur est *'illa* de ce que la responsabilité de sa perte incombe à ce dernier ; il en sera de même, par analogie, pour le bien, lui aussi indûment détenu, qui périt entre les mains du voleur (2).

Venons-en à la déduction rationnelle ou *istinbāṭ* comme apte à déceler la *'illa*. Elle peut s'exercer de deux manières, dont la première est un procédé logique, dit *sabr wa-taqsīm* : il consiste à énumérer les caractères ou qualités de la chose, candidats

(1) *Manḫūl*, f[os] 123 b - 125 a/pp. 343-350 ; *Šifā'*, f[os] 5 b - 10 a/pp. 27 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 75.
(2) *Šifā'*, f° 20 a/pp. 110 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 76.

éventuels à la fonction de cause, et à les éliminer tous successivement comme inadmissibles dans ce rôle à l'exception d'un seul, reconnu en conséquence *'illa* véritable. Le *Manḫūl* fournit comme illustration l'interdiction de boire du vin : celui-ci est « liquide, rouge, écumeux, enivrant » ; le dernier trait seul, par élimination des autres, sera *'illa*. Dans le *Mustaṣfà*, un exemple similaire est l'interdiction de l'usure (au sens large) sur le froment : par élimination des autres caractères qui auraient pu être mis en cause, c'est celui de denrée alimentaire qui est seul retenu comme *'illa*. Al-Ġazālī n'ignore pas qu'en matière légale cette façon d'argumenter, qu'il approuve, demeure « opinative », mais nous avons vu que cela n'est aucunement contraire à l'idée du *qiyās*. Au reste, entre le *ta'līl* auquel incite le Coran ou la Sunna, celui qu'enseigne le consensus et celui encore qui procède du *sabr wa-taqsīm*, est mis en avant un trait commun : l'« efficience » *(ta'ṯīr)* de la cause sur la conséquence légale, c'est-à-dire de la *'illa* qualifiée alors de *mu'aṯṯira* sur le *ḥukm* (1). Ainsi se trouvent soulignées l'étroitesse de leur rapport et la force de la causalité qui les lie.

Il n'en va pas tout à fait de même pour la deuxième manière de l'*istinbāṭ*, la plus répandue, la plus controversée, qui est la saisie de leur « affinité » *(munāsaba)* sous l'angle de l'intérêt éthique *(maṣlaḥa)*. Que représente cette *maṣlaḥa* (pl. *maṣāliḥ*) ? Et que faut-il entendre au juste par ladite *munāsaba* ?

A cette double question répond avec une certaine abondance le *Šifā'*, repris par le *Mustaṣfà* en deux développements distincts, dont le premier (2) se situe bien avant la partie consacrée proprement au *qiyās*. « Nous entendons par *maṣlaḥa* la sauvegarde du but de la Loi *(muḥāfaẓa 'alà maqṣūd aš-Šar')* (3). Ce but de la Loi, en ce qui concerne les créatures humaines, est de préserver leur religion, leur personne, leur raison, leur procréation et leurs biens. Pour le connaître, il peut y avoir le témoignage exprès de la Loi, soit dans le sens positif, soit dans le sens négatif ; à défaut de ce témoignage explicite on recourt à un examen

(1) *Manḫūl*, f°s 126 b - 127 b/pp. 350-352 ; *Šifā'*, f°s 24-26/pp. 126 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 77, 84.

(2) *Mustaṣfà*, I, 139 suiv., correspondant principalement à *Šifā'*, f°s 28-29/pp. 142 suiv.

(3) *Mustaṣfà*, I, 140.

rationnel *(naẓar)*. Mais une autre classification se présente qui sera, surtout dans ce dernier cas, du plus grand secours : dans un ordre hiérarchique descendant, la *maṣlaḥa* portera soit sur des « nécessités » *(ḍarūrāt)*, soit sur de simples « besoins » *(ḥājāt)*, soit sur ce qui, n'étant ni l'un ni l'autre, a du moins pour fonction de faciliter ou d'améliorer *(taḥsīnāt)* les choses dans le domaine juridico-religieux (1). Une difficulté théologique pourrait surgir ici, qu'al-Ġazālī tient à écarter rapidement : Dieu fait ce qu'Il veut de Ses créatures et n'est point lié (contrairement à la doctrine mu'tazilite) par la notion de « bien » ou *ṣalāḥ* ; mais cela n'empêche que la raison serve d'indicatrice des choses bonnes ou mauvaises *(al-maṣāliḥ wa-l-mafāsid)*, et que les Envoyés de Dieu l'aient été pour le bien spirituel et temporel des créatures, en vertu de Sa miséricorde, sans obligation de Sa part (2). L'essentiel, pour ce qui nous occupe présentement, est de relever l'insistance avec laquelle il est dénoncé que cet *istiṣlāḥ*, ou appel à la *maṣlaḥa*, ne saurait être considéré comme une source complémentaire autonome de la Loi (allusion, à coup sûr, à l'enseignement mālikite) ; il n'est, en vérité, que l'application rationnelle de cette Loi par le respect des « buts » *(maqāṣid)* qu'elle exprime ou qu'elle implique dans ses trois sources canoniques, Coran, Sunna et consensus (3).

A voir les choses largement, l'« affinité », ou *munāsaba*, à travers ce qui apparaît comme humainement et religieusement souhaitable, peut exister déjà au niveau le plus élevé du rapport *'illa→ḥukm*, mentionné ci-dessus, celui de l'« efficience » ou *ta'ṯīr*. Mais elle n'y est jamais indispensable et tout au plus y joue un rôle secondaire : celui de rendre plus parlant à l'esprit, plus convaincant subjectivement, le rapport qui s'impose entre la *'illa* (autrement dit le trait ou qualité — *waṣf* — digne d'être *'illa*) et le *ḥukm* (4). L'emploi ordinaire, le plus normal, de cette *munāsaba* est donc celui qui intervient à défaut de *ta'ṯīr* ; et là encore une gradation descendante est affirmée : il est fait distinc-

(1) Pour les exemples, voir ci-après ; également Laoust, *op. cit.*, pp. 166-171, d'après le *Mustaṣfà*.

(2) *Šifā'*, f°s 28 a-34 a/pp. 159 suiv.

(3) Surtout *Mustaṣfà*, I, 143 (bas).

(4) Principalement *Šifā'*, f°s 6 a-b, 9 a, 24 b, 25 b/pp. 30-32, 47, 140, 144-5 ; aussi *Mustaṣfà*, II, 76.

tion entre un rapport plus impérieusement senti, dit « adéquat » *(mulā'im)*, et un rapport dit « rare ou lointain » *(ġarīb)*, plus faible logiquement. Ce dernier, moins fréquent, contesté, comporte des degrés, lesquels, sans échelle fixe, dépendront selon les cas de l'appréciation de chaque docteur (1).

Est-il une base plus technique sur laquelle s'opère la classification générale qui vient d'être exposée ? Al-Ġazālī l'asseoit sur les concepts oppositionnels de *'ain* et de *jins* concernant la *'illa* et aussi le *ḥukm* : ou identité précise, ou appartenance plus vague à un genre commun. Mais l'application qu'il en propose semble curieusement différer entre le *Šifā'*, et le *Mustaṣfà*. Dans le premier de ces ouvrages, le rapport de cause à effet entre *'illa* et *ḥukm* s'exerce, quand il est « efficient » *(mu'aṯṯir)*, *'ain* sur *'ain* ; quand il est « adéquat » *(mulā'im)*, *jins* sur *jins* ; quand il est « lointain » *(ġarīb)*, c'est en dehors du *'ain* et du *jins*. Dans le *Mustaṣfà*, en revanche, le *'ain* sur *'ain* ou sur *jins* est réservé à ce qui est « inclus dans la signification du texte de base » *(fī ma'nà l-aṣl)* et à ce qui est qualifié spécifiquement de *mu'aṯṯir* ; le *mulā'im* comporte *jins* sur *'ain*, et le *ġarīb* comporte *jins* sur *jins*. Un exemple de *mulā'im* éclaire-t-il ce surprenant décalage ? Il concerne la suppression du rattrapage de la prière rituelle qui n'a pas été faite en son temps lorsqu'il y a lieu d'invoquer à cet effet comme *'illa* la gêne excessive que comporterait l'exécution : la gêne excessive, dont les cas peuvent être multiples, est conçue comme un « genre » *(jins)* ; mais, tandis que le *Šifā'* voit aussi un « genre » dans la suppression dudit rattrapage, à cause assurément de ses diverses applications, le *Mustaṣfà* déclare *'ain* la même conséquence qu'il envisage en effet dans un cas précis, celui de la prière de la menstruée (2). La pensée d'al-Ġazālī aurait-elle évolué sur ce point secondaire ? On ne saurait dire en définitive que sa conception personnelle du *mulā'im*, et par contrecoup du *ġarīb*, en sorte véritablement clarifiée.

Une autre question embarrassante que l'on estimerait volontiers d'une plus grande portée que la précédente est celle de la

(1) Principalement *Šifā'*, f° 27 b/pp. 158-9, et *Mustaṣfà*, II, 80, 84-85.
(2) *Šifā'*, f°s 26-27/pp. 148 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 84-85.

relation à établir entre la classification dont on vient de traiter et les divers degrés de l'intérêt éthique, signalés brièvement ci-dessus, dans l'opération du *ta'līl* (1). Des notations quelque peu confuses d'al-Ġazālī, voici ce qu'une analyse attentive se croit en droit de faire ressortir. Si la *munāsaba* vise des « nécessités » *(ḍarūrāt)* ou des « besoins » *(ḥājāt)*, elle n'est licite qu'au niveau de ce qui est jugé par la stricte raison *(ḥaqīqī 'aqlī)* « adéquat » *(mulā'im)* aux dispositions de la Loi. Relève des *ḍarūrāt* l'obligation des tuteurs de faire subsister les mineurs ; relève des *ḥājāt* leur droit de les marier. Au-dessous, concernant les simples mesures d'amélioration *(taḥsīnāt)*, la *munāsaba*, d'une valeur très variable, mais qui ne représente alors de toute manière qu'un rapport « lointain » *(ġarīb)* et prend facilement un caractère subjectif, ne doit être admise qu'avec l'appui d'un « cas de base à identité précise » *(aṣl mu'ayyan)* : la seule considération de l'intérêt éthique, trop faible ici, risquerait d'être trompeuse et ne suffit pas. Il semble même que, renchérissant sur le *Šifā'*, le *Mustaṣfà* exige aussi cet *aṣl mu'ayyan* pour la validité de la « corrélation » qui porte sur les *ḥājāt*. Mais serrons de plus près la conception logique de notre auteur à propos de ces *taḥsīnāt*.

Il met dans cette catégorie l'incapacité juridique de l'esclave à témoigner, alors que son incapacité comme tuteur (2) relève, selon lui, de la catégorie précédente plus fortement assurée, celle des *ḥājāt* : sa tutelle, à cause du service permanent qu'il doit au maître, nuirait au mineur, tandis que le témoignage ne s'exerce qu'incidemment. Pour quelle raison donc le lui interdire. alors qu'on l'accepte comme transmetteur de Traditions ? Ce serait une fausse *munāsaba* que d'estimer contradictoire l'exercice d'une tutelle par une personne elle-même soumise à la tutelle du maître : il n'y aurait contradiction que s'il exerçait et subissait la tutelle sur le même objet ; le statut de la femme

(1) Le *Šifā'* suggère brièvement deux autres classifications possibles : la première par rapport aux sources légales, suivant qu'un texte est positif ou négatif ou n'existe pas, la seconde suivant que l'intérêt éthique à envisager est celui de tous ou du grand nombre ou d'un seul.

(2) *Wilāya* signifie bien ici « tutelle », comme le contexte en fait foi.

se prête à une observation similaire. On ne saurait non plus arguer valablement de la non-obligation pour l'esclave de faire la prière du vendredi : entre ces deux dispositions « pas la moindre odeur de *munāsaba* ». On justifiera donc l'invalidité de son témoignage par sa condition sociale inférieure et la « faiblesse de son état » *(ḍa'īf al-ḥāl)*, considérées comme incompatibles avec la pratique du témoignage, dont la position et la valeur juridico-religieuses sont à un niveau élevé. — Et voici maintenant un double exemple de rangement parmi les *taḥsīnāt* de ce qu'une mauvaise explication placerait au niveau un peu plus élevé des *ḥājāt* : la présence exigée d'un tuteur matrimonial, comme celle de témoins, pour la conclusion du mariage. Si le premier s'impose, ce n'est pas parce que les femmes se laisseraient aisément leurrer, mais à cause de la gêne qu'elles éprouveraient à participer directement au contrat ; s'il y faut des témoins, ce n'est pas pour bien établir la chose en cas de contestation — car le consentement de l'épouse n'est pas attesté —, mais c'est par souci des bonnes mœurs et d'une honorable publicité [1].

Il serait difficile de ne pas être frappé par le caractère un peu vague des généralités invoquées chaque fois en faveur du *ta'līl* dans ces *taḥsīnāt*, alors qu'al-Ġazālī lui-même, nous l'avons dit, réclame pour cette catégorie inférieure d'« affinités » le secours supplémentaire d'un « cas de base déterminé ». Le *Šifā'* procure heureusement à ce sujet, tout au moins avec des exemples aux conclusions négatives, un très utile éclaircissement. On part alors, dit-il, d'éléments effectivement « à identité précise » *(mu'ayyan)*, « particuliers » *(ḫāṣṣa)* ; on tire de chacun d'eux une « proposition plus large » *(qaḍiyya jumaliyya)*, et c'est entre ces propositions élargies qu'apparaîtra valable une *munāsaba*, dans le sens positif ou négatif. C'est par ce mode de raisonnement qu'est refusé notamment — nous l'avons relevé ci-dessus — le témoignage de l'esclave : on oppose la vilenie manifeste de son statut à la haute valeur qui doit être accordée au témoignage. Et l'on procédera de même pour justifier l'interdiction de vendre des choses impures telles qu'un cadavre ou du vin ; que l'on ne se contente pas de rappeler que le contact de ces impuretés invalide

(1) *Šifā'*, f°s 27 b - 35 b/pp. 159 suiv. ; *Mustaṣfā*, I, 140-141.

la prière ; entre la vente et la prière, prises dans leur spécificité respective, pas de véritable *munāsaba* ; mais cette *munāsaba* s'affirme et s'accepte si elle passe par des propositions plus larges, celles qui, ici encore, mettront l'accent sur la vilenie — pour les impuretés qui souillent — à opposer à une valorisation que la vente comporte normalement (1).

En liaison très étroite avec la *munāsaba*, l'accompagnant ou se substituant à elle, al-Ġazālī use fréquemment d'un autre vocable : *iḫāla*. Dans sa théorie du *ta'līl*, il qualifie, lorsqu'il y a lieu, de *muḫīl munāsib*, ou de *muḫīl* tout court, de *munāsib* seul, sans différence appréciable techniquement, un sens, un trait, une qualité. Le substantif verbal *iḫāla* (avec le participe adjectivé *muḫīl*) veut rendre certainement l'idée de la saisie par l'homme d'un rapport très probable de cause à effet, comme est la pensée que tel nuage va normalement donner la pluie : une sorte de persuasion intime, qui sans être une conviction absolue d'une part, ni un simple sentiment individuel d'autre part, vient nuancer et renforcer l'adhésion de l'esprit à cette « affinité » entre la « cause » et la « norme » qu'est, dans ce système, la *munāsaba*. Si l'*iḫāla* est possible aux échelons plus élevés du *qiyās*, elle n'y est jamais indispensable (2). D'où la quasi-synonymie, voire la synonymie, des deux termes qu'exprime la formule lapidaire : « *al-ma'nà bi-l muḫīl huwa l-munāsib* » (3). La *munāsaba* ainsi comprise avait pu, dans une génération antérieure, prêter le flanc à la critique : al-Ġazālī lui-même nous rappelle que le ḥanafite Abū Zaid ad-Dabūsī (mort en 1039) — il aime à bien des reprises le combattre — accusait précisément l'*iḫāla*, dans la *munāsaba* conçue de la sorte, d'un subjectivisme quiétiste, échappant de par sa nature à la discussion. Notre auteur s'élève là-contre en affirmant le caractère rationnel, et donc sainement opposable à un adversaire éventuel, du *muḫīl munāsib*. Puis il déplore — comme il le fait également ailleurs — les confusions multiples commises, selon lui, par les juristes dans

(1) *Šifā'*, f°s 29 b - 30 a/pp. 175-6.
(2) *Manḫūl*, f° 123 a-b/p. 344.
(3) *Šifā'*, f° 30 a/pp. 176-7.

la terminologie des *uṣūl* (1). Nous retrouverons vers la fin de la présente étude le problème de l'*iḥāla*.

La relation « cause-norme », *'illa* → *ḥukm*, tout à fait centrale dans l'opération du *qiyās*, a donné lieu encore à d'autres remarques et à d'autres débats. Elle ne saurait être identique, c'est bien certain, à la relation cause → effet du monde physique ou rationnel ; et l'on observera avec intérêt l'effort fourni par un maître de l'Islam tel qu'al-Ġazālī pour en mettre en lumière la spécificité. Son *Tahḏīb al-uṣūl*, dont nous regrettons de ne pas disposer aujourd'hui, exposait, nous dit-il, les différences qui existent entre la *'illa šar'iyya* juridico-religieuse et la *'illa 'aqliyya*, relevant seulement de la raison (2). Du moins pouvons-nous, dans le *Šifā'* et le *Mustaṣfà*, glaner plusieurs indications utiles, et surtout y voir notre auteur aux prises avec des questions classiques sur le fonctionnement et, par là même, la nature de la *'illa šar'iyya*.

Cette dernière, en principe, n'est pas à confondre, comme des maîtres médiévaux ont tenu à le souligner, avec la « condition » *(šarṭ)*, ni même avec la « cause occasionnelle ou circonstance » *(sabab)*, dont il a fallu reconnaître néanmoins qu'elle ne se distingue pas toujours. Quoi qu'il en soit, « la cause » juridico-religieuse n'est pas l'image d'un déterminisme strict, a priorique et total, auquel la causalité physique elle-même demeure étrangère dans la pensée classique de l'Islam. La *'illa šar'iyya* est, plus modestement, un « signe ou signal » *('alāma)*. Al-Ġazālī admet qu'elle n'est pas indispensable pour toute « norme » : la Loi divine ordonne et décide sans qu'une « cause » soit toujours décelable ou supposée exister (3). Lorsqu'elle existe, nous avons vu les différents niveaux qu'il assigne à sa valeur contraignante, et comme substrats ou éléments de cette hiérarchie certaines notions complémentaires, dont quelques-unes font figure d'intermédiaires entre la *'illa* et le *ḥukm*. Ne jouant point ce rôle discriminatoire, mais pouvant s'insérer lui aussi opérationnellement entre *'illa* et *ḥukm*, voici à propos du *tanbīh* ou *īmā'* rencontré

(1) *Šifā'*, f° 25 a/pp. 142-3 ; cf. aussi f° 56 a/pp. 379-381.
(2) *Mustaṣfà*, II, 93.
(3) Notamment *Mustaṣfà*, II, 54, 67, 93.

ci-dessus — désignation scripturaire stylistiquement indirecte de la *'illa* — un autre concept : le *ma'nà* ou « signification » véritable à donner à la « cause » ainsi désignée. L'analyse offerte par Al-Ġazālī, en réplique à des objections possibles, est bien suggestive, et révélatrice du besoin de concilier une logique qui se veut rigoureuse avec les impératifs d'une conscience juridico-religieuse. Il soutient que le *ta'līl* existe et s'impose dès qu'est connue par *īmā'* — tantôt seul, tantôt pourvu lui-même d'un « indice » *(dalāla)* — la relation voulue par le Législateur entre un trait ou une qualité donnée *(waṣf)* et la « norme » ; le *waṣf*, en tant que *'illa* du *ḥukm*, est désormais irréfragable ; mais, attention ! il convient de ne le prendre en considération à ce titre qu'« en gros, d'une manière imprécise » *('alà l-jumla)*, pour décider en définitive si le texte doit être entendu simplement au pied de la lettre, dans son « expression formelle » *(ṣūra)*, ou au contraire, en vertu d'« indices » *(adilla)* fort variables, suivant la « signification » *(ma'nà)* qu'il implique et qui se saisit soit dans l'immédiat soit après quelque réflexion : il peut en résulter une interprétation élargissante, qui n'exclut pas pour autant une éventuelle élimination partielle. Exemple : la Tradition prophétique « le juge ne jugera pas en état d'irritation » ; l'irritation est bien la *'illa* de l'interdiction, mais dans ce qu'elle a d'essentiel, qui est le *ma'nà* qu'elle implique, c'est-à-dire l'affaiblissement de la raison ; et c'est lui qui entrera en ligne de compte dans l'interdiction de juger ; une faible irritation qui n'empêche pas l'esprit de fonctionner normalement ne tombera pas, en revanche, sous le coup de cette interdiction (1). Voici un exemple d'un autre ordre, plus subtil : le Coran (II, 229) autorise le divorce conventionnel avec renonciation au douaire par la femme — ce qui est classiquement le *ḫul'* — s'il y a crainte que les époux ne respectent pas les « limites » fixées par Dieu ; le *ḥukm* est ici la licéité de ce divorce conventionnel, sa *'illa* est la crainte qui vient d'être indiquée ; on pourrait, déclare al-Ġazālī, s'en tenir là ; mais il trouve au moins aussi judicieux de disséquer davantage : dans l'usage courant le *ḫul'* n'est pratiqué que lorsqu'il y a cette crainte, la crainte est « occasion » *(sabab)* de la pratique du *ḫul'* ;

(1) *Šifā'*, f°s 11 a - 13 b, 15 b/pp. 60 suiv. ; très résumé dans *Mustaṣfà*, II, 76 (haut).

donc la licéité du *ḫul'* se manifeste dans et par la *pratique effective* du *ḫul'*. Entre la « cause » et la « norme » est intervenu le « fait » *(fi'l)*. Mais l'intermédiaire *(wāsiṭa)* entre *'illa* et *ḥukm*, qui était dans l'exemple précédent « du côté de la *'illa* », est, dans celui-ci, « du côté du *ḥukm* » (1).

Ce sont, cependant, touchant la *'illa* par rapport au *ḥukm*, trois questions fortement débattues de son temps, qui ont davantage encore occupé al-Ġazālī : le *taḫṣīṣ*, le *tarkīb* et l'absence de *ta'diya*.

Le *taḫṣīṣ* est une « particularisation » ou « spécification » de la *'illa*, telle que sa présence n'entraîne plus celle du *ḥukm*. Est-ce acceptable doctrinalement ? Pour les uns, si *taḫṣīṣ* il y a, cela prouve la fausseté de la *'illa* ; pour les autres uniquement une limitation de son emploi. Le šāfi'ite Abū Isḥāq [aš-Šīrāzī] (m. en 1083) en rejetait l'idée, non point qu'il refusât d'admettre une particularisation affectant le trait ou la qualité *(waṣf)* reconnue comme ayant valeur de *'illa* ; mais, selon lui, c'est l'« ensemble », *waṣf* et particularisation de ce dernier, qui constitue véritablement la *'illa* ; la suppression du *ḥukm* lorsque cet « ensemble » n'est pas réalisé est donc en vertu même de la *'illa*, et ne porte pas atteinte à celle-ci. Cette position est dictée, de toute évidence, par le souci de ne pas amoindrir la valeur causale de la *'illa* juridique en face de la cause d'ordre strictement rationnel. Al-Ġazālī, d'ailleurs, souligne que des divergences en la matière proviennent de ce que l'on attache le terme même de *'illa* tantôt à du proprement « rationnel » *('aqliyyāt)*, tantôt à des « motifs d'agir » *(bawā'iṯ)*, tantôt à des causes « coutumières » *('ādāt)* : contrairement à la théologie, le droit penche d'ordinaire pour cette dernière conception, qui se trouve faciliter l'admission du *taḫṣīṣ* (2). Mais de quelle manière et dans quelle mesure notre auteur lui-même l'accepte-t-il ? Il différencie trois sortes de cas, avec, pour le premier, le plus délicat, des distinguos supplémentaires. C'est d'abord ce que l'on nomme « infirmation » *(naqḍ)* de la *'illa*, lorsque la pleine extension de son effet est

(1) *Šifā'*, fos 18 b - 19 a/pp. 102-3.
(2) *Šifā'*, fos 66 a-67 b/pp. 471 suiv. ; *Mustaṣfā*, II, 93, 96.

empêchée par un élément contraire : si ce dernier est une « exception » *(istiṯnā')* portant, peu importe, aussi bien sur une *'illa* indubitable que sur une *'illa* opinative, la *'illa* se « particularise » à ce qui reste en dehors de l'exception ; s'il est autre qu'une exception, la *'illa* ainsi atteinte, lorsqu'elle est textuelle et indubitable, n'était donc pas jusque-là complètement formulée, tandis que le sort de la *'illa* opinative dépendra de la force originelle que lui accordera le jugement des docteurs. Les groupes deux et trois ne comportent pas de semblables subdivisions : il s'agit soit d'une *'illa* dont l'« intégrité » *(kamāl)* est reconnue — par exemple pour le statut de l'enfant de la femme esclave —, mais dont le *ḥukm* est repoussé par une *'illa* contraire dans un cas spécial, soit de l'invalidité de la *'illa* du fait que son objet ou les conditions qu'elle pose viennent à faire défaut : pas de problème théorique, alors, pour les juristes, même si les fervents de la dialectique tiennent à alimenter sur ce thème leurs débats (1).

On retrouve, par contre, des distinctions du même genre que ci-dessus à propos du *tarkīb*, c'est-à-dire de la coexistence de deux *'illa* pour un même *ḥukm*. Est-elle possible, aux yeux d'al-Ġazālī ? Après avoir penché pour la négative dans le *Manḫūl* (2), il répond « oui » plus tard, en prenant bien soin de faire comprendre la *'illa* légale comme un « signal » *('alāma)*, et non comme une cause d'ordre proprement rationnel ; mais encore estime-t-il nécessaire de pousser l'analyse et de nuancer, dans le *Šifā'*, plus même que dans le *Mustaṣfà*. Sur le plan des « motifs d'agir » (p. ex. la pauvreté ou la parenté comme incitation à la charité), ou de conditions posées faisant office de *'alāmāt* (tu seras répudiée si ... et tu seras répudiée si ...), deux *'illa* peuvent valoir, pour le même *ḥukm*, ou ensemble ou séparément. Il arrive aussi que la Loi ait une solution identique — peine de mort, interdit matrimonial — à partir d'actes ou de situations qui diffèrent ; mais, il faut y prendre garde, ce même *ḥukm*, également provoqué par deux *'illa* distinctes (ou

(1) *Šifā'*, 64 b - 70 b/pp. 458 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 93-96.

(2) *Manḫūl*, f° 144 b/p. 398, où il est souligné que la question ne datait que d'une cinquantaine d'années.

par plusieurs), ne dépend évidemment pas de leur conjonction *(Šifā')*. Si toutefois *(Muṣtaṣfà)*, chez le même sujet, deux *'illa* (ou plusieurs) ayant un *ḥukm* identique, se rencontrent, al-Ġazālī, contre l'avis d'aucuns, refuse d'y voir théoriquement autre chose qu'un *ḥukm* unique, effet unique d'une dualité (ou pluralité) de *'illa*. Quid de l'apparition d'une deuxième *'illa* lorsqu'une première était déjà établie ? Pour les uns, point de gêne à les admettre ensemble à moins d'une totale contradiction ; pour les autres — et tel est bien le sentiment de notre auteur —, cela n'est vrai que si la première *'illa* est solidement fondée, sur texte ou sur consensus ; si elle n'est qu'opinative, elle risque d'être ébranlée et il se peut qu'une préférence doive être accordée à la deuxième *'illa* (ex. : l'aumône que l'on voit faire à un pauvre, en principe pour sa pauvreté, l'est parfois davantage à cause de sa parenté avec le donateur) (1). En conséquence d'une dualité (ou pluralité) possible de *'illa* (pl. *'ilal*), l'exigence supplémentaire formulée par certains pour la validité de la relation *'illa* → *ḥukm*, de sa constante « réversibilité » *('aks)* — ou en d'autres termes non-*'illa* → non-*ḥukm* — est repoussée comme illogique, sauf négation de la totalité des *'ilal* possibles pour un *ḥukm* donné (2).

Enfin, la question concernant l'absence de *ta'diya* est d'une importance particulière, parce que ḥanafites et šāfi'ites se sont sur elle obstinément combattus. Les ḥanafites ne reconnaissent de *'illa* que dotée d'une « transitivité » *(ta'diya)*, c'est-à-dire susceptible d'être mise en œuvre dans un cas dérivé à partir du cas de base. Les šāfi'ites, au contraire, acceptent qu'une *'illa* soit « intransitive » *(qāṣira)*, intransmissible à un cas dérivé. L'argumentation pour et contre est très serrée, souvent subtile sous son revêtement scolastique, mais instructive si on la ramène à l'essentiel. L'opposition, en effet, se fonde sur la conception même de la fonction de la *'illa* par rapport au *ḥukm*. Les ḥanafites ne recourent pas à la *'illa* pour poser le *ḥukm* du cas de base ; mais il la font pourtant entrer en jeu, à partir même

(1) *Šifā'*, fos 70 b - 72 b/pp. 514 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 96-97.

(2) *Mustaṣfà*, II, 97-98, où est aussi critiqué le sens donné par les ḥanafites à ce *'aks*.

de ce cas de base, pour poser le *ḥukm* du cas dérivé ; il n'est donc pour eux de *'illa* d'un cas de base que dans la mesure où un cas dérivé le justifie. Les šāfi'ites, au contraire, et al-Ġazālī parmi eux, commencent par dégager et justifier la *'illa* du cas de base, pour examiner ensuite si elle est extensible à un cas dérivé ; la *ta'diya* est consécutive à la validité d'origine ; « comment le conséquent d'une chose serait-il ce qui vient la valider ? » Une fois de plus, notre auteur assure que si l'on s'entendait sur le sens des termes, on s'entendrait sur le fond ; et c'est en raffinant sur les notions de *'illa*, de « validité » *(ṣiḥḥa)*, d'« invalidité » *(buṭlān)*, qu'il tente de réduire ses adversaires et de supprimer la *ta'diya* comme condition préalable du *ta'līl* (1).

Nous allons maintenant descendre sensiblement dans la hiérarchie des valeurs en passant du *qiyās al-'illa* au beaucoup moins solide *qiyās aš-šabah*. L'analogie y repose sur une « similitude », en principe peu contraignante bien qu'opinativement acceptée, parce qu'elle ne dispose pas d'un moyen terme qui soit pleinement *'illa* pour le *ḥukm*. C'est ainsi que la ressemblance de l'esclave sera tantôt avec l'homme libre, tantôt avec l'animal ; car si, d'un côté, il jouit de certaines facultés de disposition comme l'homme libre, d'un autre côté, comme l'animal, il est possédé et ne possède pas. Pareille incertitude ne se prête guère, on le conçoit, à une rigoureuse formalisation. Cependant, une question soulevée et traitée en liaison avec le *qiyās aš-šabah*, celle du *ṭard*, sur laquelle nous reviendrons dans un instant, est l'occasion d'une mise en place plus précise, dans le *Manḫūl* d'abord, puis dans le *Šifā'* qui s'y réfère, enfin dans le *Mustaṣfà* qui tente une présentation partiellement renouvelée (2). Le *šabah* n'atteint pas — il y est beaucoup insisté — au niveau du *muḫīl* ; il ne peut se prévaloir d'une « affinité » *(munāsaba)* directe avec le *ḥukm*. Mais al-Ġazālī le réhabilite et le renforce dans une assez large mesure en lui accordant qu'à défaut de

(1) *Šifā'*, f°s 72 b - 73 b/pp. 537 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 98-99 ; et, pour confirmation de la thèse ḥanafite, Saraḫsī, *Uṣūl*, éd. Caire, 1954, t. II, pp. 158-160.
(2) *Manḫūl*, f°s 137 b - 140 a/pp. 378-384 ; *Šifā'*, f°s 42 a - 56 a/pp. 303 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 81-86.

saisir pleinement ou de faire apparaître rationnellement un lien de cette nature, il en suggère ou tout au moins en « donne à soupçonner » *(yūhim)* l'idée. La similitude suppose même une « qualité » *(waṣf)* ou trait commun, qui n'est point à proprement parler *'illa* et n'a point d'« affinité » directe avec le *ḥukm*, mais qui possède une « affinité avec la *'illa* du *ḥukm* ». Ainsi, par un détour, par un « intermédiaire » *(wāsiṭa)*, en recourant « par une sorte de nécessité *(ḍarūra)* » au signal *('alāma)* jugé le plus pertinent en direction de la *'illa*, le *qiyās aš-šabah* s'efforce de recouvrer sur le plan logique une certaine dignité. Al-Ġazālī va jusqu'à déclarer que le plus grand nombre peut-être des *qiyās* opérés par les juristes est susceptible d'y être ramené.

Reste le *ṭard* (ou *iṭṭirād*), auquel il vient d'être fait allusion. Le *qiyās aṭ-ṭard* est celui qui prétend se fonder, *à défaut* d'une « affinité » entre un « trait » *(waṣf)* et un *ḥukm*, sur leur « coextension », en ce sens du moins que lorsque le trait existe, existe aussi le *ḥukm*. Malgré certaines réserves exprimées, les textes complètent ici très souvent cette notion, sans distinction théorique toujours suffisante, par celle de *'aks* ou « réversibilité » — revenant à non-*waṣf* → non-*ḥukm* — dont nous avons vu ci-dessus qu'elle est mal admise pour la *'illa*. Qui dit *'illa*, au contraire, dit *ṭard*, comme l'énonce al-Ġazālī. Mais le *ṭard* à lui seul, même s'il convient de l'accompagner du *'aks*, est-il, *en cette absence* d'une « affinité » qui lui donnerait du poids, une condition suffisante pour un *qiyās* ? Les avis ont été là-dessus très partagés. Notre auteur a d'abord hésité ; plus tard, en soulignant que la terminologie de ses devanciers ou de ses contemporains est souvent trompeuse, en insistant sur la défiance injustifiée à ses yeux dont le *qiyās aṭ-ṭard* est trop fréquemment l'objet, il s'efforce d'apaiser la controverse par des analyses ingénieuses et une solution nuancée. Si la coexistence entre *waṣf* et *ḥukm* ne consiste qu'en un simple *accompagnement* (préposition *ma'* = avec), la voie du *ṭard* est insuffisante, tandis que serait admissible celle du *šabah*, pourvue d'atouts supplémentaires. Le *ṭard*, en revanche, est apte en principe, sauf apparition d'un *waṣf* plus pertinent, à fournir un *qiyās* valable si l'on peut se permettre de prétendre que l'existence de son *ḥukm* est *due à* (préposition *bi* = par) celle de son *waṣf*. Au surplus, à ce niveau

de la « non-affinité » *(šabah* ou *ṭard)*, toute relation conçue est invitée à céder le pas, s'il y a lieu, à une relation plus pertinente. Voici un *ṭard*, assurément fautif : le vinaigre est un liquide sur lequel on ne construit pas de pont, donc il ne supprime pas l'impureté ; ou bien : l'eau est un liquide sur lequel on construit des ponts, donc elle supprime l'impureté. Or, si l'eau supprime l'impureté, c'est pour une raison que Dieu seul connaît ; la construction des ponts n'a rien à y voir, évidemment.

Alors que *šabah* et *ṭard* paraissent, au premier abord, se définir bien différemment, leur très étroite parenté, voire chez plus d'un leur confusion, est un trait dominant dans le traitement traditionnel de la matière. Al-Ġazālī s'est attaché à bien marquer ce qui, technologiquement et axiologiquement, les sépare, tout en mettant l'accent sur leur très forte connexion. Le *ṭard*, contrairement au *šabah*, et c'est en cela qu'il lui est inférieur, ne fait pas comprendre le *ḥukm*, même « par intermédiaire », et n'atteint pas non plus à un degré de « grande probabilité opinative » *(ġalabat aẓ-ẓann)*. Mais leur caractère commun est néanmoins affirmé avec vigueur, non seulement du fait que le *šabah* implique nécessairement en lui-même un *ṭard* — comme tout *qiyās* valable —, mais surtout parce qu'en fin de compte le *šabah* n'est guère qu'un *ṭard* privilégié, doté d'un petit « quelque chose en supplément *(ziyāda)* ». Aussi leur « nature essentielle » *(ḏāt)* est-elle identique, et l'on ne saurait parler à leur sujet de deux « genres » *(jins)* distincts. Et al-Ġazālī ne craint pas de dire que renier le *ṭard* obligerait à renier le *šabah* (1).

Nous voici parvenus au bas de l'échelle, après avoir, en compagnie de notre auteur, descendu les degrés qui mènent de la connaissance solide » *('ilm, ma'lūm)* ou « péremptoire » *(maqṭū' bih)* — soit « immédiate et spontanée » *(awwalī badīhī)*, soit « réfléchie » *(fikrī naẓarī)* — à l'« opinatif » *(ẓannī, maẓnūn)* plus ou moins probable, plus ou moins « manifeste » *(jalī)* ou « caché » *(ḫafī)* (2). Du reste, dans sa pensée, explicitée à bien

(1) Cf. note précédente, à compléter par *Manḫūl*, f°s 123 a, 126 a/pp. 340, 348-350.

(2) Notamment *Šifā'*, f° 10 a/p. 54.

des reprises, l'« opinatif » légal n'est pas détaché complètement du « péremptoire » ; c'est celui-ci qui lui donne poids et autorité : « quand on adopte une *'illa* opinative conçue comme telle, c'est qu'on pose péremptoirement l'existence de l'opinatif, et qu'on pose péremptoirement l'existence du *ḥukm* en concomitance *('ind)* avec l'opinatif ». Il en est de même de l'« effort personnel » *(ijtihād)* : le *ẓannī* y est en vertu d'un *ḥukm qaṭ'ī*. Mais l'*ijtihād*, de toute manière, contrairement à l'affirmation d'aš-Šāfi'ī dans sa *Risāla* (1), ne se confond pas avec le *qiyās*, que d'une part il déborde, et où d'autre part il n'a pas toujours à intervenir.

Il serait possible d'allonger sensiblement cet exposé en mettant à contribution les sections des mêmes ouvrages consacrées aux conditions de validité du *ḥukm*, du cas de base, du cas dérivé, ou encore à celles qui « contredisent ou vicient » *(i'tirāḍāt, mufsidāt)* le *qiyās* en lui-même ou en ses divers éléments. Mais une grande partie de leur contenu détaillé peut sans dommage être regardée comme négligeable pour notre propos : les répétitions y abondent, sous des formes à peine modifiées, et l'on y relèverait des mises en garde contre des erreurs logiques évidentes, par un souci sans doute didactique d'examen total et de systématisation. Quelques principes, néanmoins, sont à extraire et à retenir. On ne doit pas opérer de *qiyās* sur un autre *qiyās*, ni pour asseoir une obligation religieuse déjà solidement fondée. Le *qiyās* est licite sur toute « norme » *(ḥukm)* dont on peut « établir le motif » *(ta'līl)*. Tandis que le *qiyās* est illicite sur l'exception à une règle générale quand on ignore la raison de cette limitation, il est licite quand on la connaît. Et ceci, dont la portée doctrinale est grande : le *ḥukm* du cas de base est exclusivement posé par la voie « traditionnelle et légale » *(sam'ī šar'ī)*, celle des textes scripturaires et du consensus ; et il faut au reste prendre garde à ne pas l'altérer par l'énonciation du motif. Parmi les questions controversées entre les docteurs : le *qiyās* est-il licite sur une « tradition dite par voie unique » *(ḫabar al-wāḥid)?* al-Ġazālī répond par la négative ; — est-il à exclure en matière pénale ? al-Gazālī, fidèle à la ligne šāfi'ite, estime que non. Pour le culte en revanche, il recommande d'être

(1) *Risāla*, éd. Caire, 1940, § 1323-1326.

circonspect et sa seule exclusive totale concerne les principales formules rituelles de la prière canonique ([1]).

On ne saurait manquer d'être frappé par la constance avec laquelle notre auteur tend à avantager, voire à privilégier autant qu'il se peut, dans sa théorie du raisonnement juridique par analogie, le scripturaire sur le proprement « rationnel » (*'aqlī)*. Disons que pour lui, en dernier ressort, et quelle que soit la part du rationnel, c'est le fondement scripturaire (ou le consensus) qui l'emporte dans l'analyse et qui justifie le tout. Partisans et adversaires du *qiyās* s'affrontaient sur ces deux points : rationnellement, est-il inadmissible, admissible ou obligatoire ? Y a-t-il contre lui ou en sa faveur un argument spécifiquement religieux ? Pour al-Ġazālī, qui combat vigoureusement les thèses contraires, la raison laisse le champ libre sans interdire ni exiger, encore qu'elle estime utile qu'on puisse en user ; c'est l'argument traditionnaliste religieux qui détermine l'acceptation définitive et valorise l'opération ([2]).

Plus parlante encore et plus remarquable est la démonstration qui fait l'objet de tout son ouvrage intitulé *Asās al-qiyās*. Il y affirme catégoriquement dès l'entrée et il veut prouver ensuite par le menu que le *qiyās* est toujours inséparable d'un « enseignement » ou « instruction » d'origine divine ou islamo-communautaire qui est bien ce que l'on entend par le terme technique de *tauqīf*. En vérité, « la Loi tout entière est *tauqīf* », bien que les neuf dixièmes de la réflexion dans le *fiqh* relèvent de la « pure raison » *('aqlī maḥḍ)*. Si l'on n'abuse point du terme de *qiyās*, si notamment on ne l'applique pas au raisonnement par l'universel — ce qui n'empêche pas, une fois la *'illa* fixée, d'universaliser le *ḥukm* — ou au rattachement de la chose à son semblable par le seul motif qu'elle lui ressemble, il n'y a pas de dualité oppositionnelle entre *qiyās* et *tauqīf*. Certes, les modalités de ce dernier sont multiples (parole, action, allusion,

(1) *Manḫūl*, f°s 146 a - 158 a/pp. 401-425 ; *Šifā'*, f°s 78 b - 85 b/pp. 600 suiv. ; *Mustaṣfà*, II, 58, 67.
(2) *Manḫūl*, f°s 115 b - 117 b/pp. 324-332 ; *Mustaṣfà*, II, 56-58, 65-69.

silence), comme sont multiples ses points d'intervention : il est besoin de lui pour décider « si le genre de la « signification » *(ma'nà)* considérée entre bien dans celui du *ḥukm* », ou pour établir ou nier une ratio legis, ou pour faire connaître comment cette ratio se dégage de tout ce qu'elle ne doit pas englober et englobe tout ce par quoi elle doit compter. La seule « vue personnelle » *(ra'y)* n'y suffit pas (1).

Dans la deuxième partie du livre, il passe en revue, dans le même but, ce qu'il appelle les dix « voies » *(masālik)* pour le « dégagement du déterminant de la norme » *(tanqīḥ manāṭ al-ḥukm)*, en donnant à cette expression un sens beaucoup plus étendu qu'il ne sera retenu dans le *Mustaṣfà* (2). La première voie, qu'il reconnaît ne pas être toujours du *qiyās*, est celle du rattachement qui s'impose à la « signification du cas de base » ; le problème soulevé n'est pas très sévère, non plus que pour la troisième voie, celle de l'« avertissement de l'inférieur au supérieur » *(tanbīh bi-l-adnà 'alà l-a'là)*, c'est-à-dire de l'*a fortiori*, quand du moins celui-ci est d'ordre « péremptoire ». L'affaire est plus délicate pour la deuxième et la quatrième voies, qui seraient identiques à la première et à la troisième si elles n'étaient d'ordre « opinatif ». Al-Ġazālī raisonne alors ainsi : la mise de côté, qui permet le *qiyās*, d'un caractère distinctif entre cas de base et cas dérivé ne doit se faire que si l'on a tout au moins « flairé l'odeur » *(istinšāq rā'iḥa)* du déterminant de la norme, à défaut de le saisir pleinement. Pour l'*a fortiori* opinatif, voici un exemple : l'expiation d'un meutre non-intentionnel étant l'affranchissement d'un esclave croyant (Coran, IV, 92), elle est due à plus forte raison s'agissant d'un meurtre intentionnel ; on pourrait objecter que ce type d'expiation ne convient pas pour les plus grands crimes, punis de mort ; mais on répliquera que la Loi l'ordonne également pour telle autre très grave infraction ; et puis, s'autorisant de l'usage de la langue arabe et du dire islamiquement admis que « le *ḥukm* sur un est un ḥukm sur l'ensemble », on estimera qu'une prescription ne se limite pas en principe à l'expressément énoncé : sa particularisation est

(1) *Asās*, f°s 178 b - 188 a.
(2) Voir ci-dessus.

subordonnée à la prise en considération formelle d'un caractère distinctif [1].

Les voies cinq à huit, qui rappellent approximativement les modes supérieurs du *qiyās* rencontrés ci-dessus, permettent des rattachements assez faciles aux sources scripturaires ou au consensus. Nous sommes en droit d'attendre avec plus de curiosité la neuvième voie, celle du *qiyās aš-šabah*, où le rapport avec la base est par définition même plus distendu. Comment, par exemple, justifier que l'on étende l'interdiction de l'usure au delà des six matières usuraires textuellement désignées, notamment à un aliment tel que le coing, alors que le caractère alimentaire n'a pas, techniquement parlant, d'« affinité » avec l'interdit ? Une première réponse est que « les Compagnons du Prophète se gardaient de l'usure sur le pain, la farine, la pâte ; cela prouve que l'usure n'est pas liée au mot froment, puisqu'elle subsiste quand celui-ci ne s'applique plus ; le *ḥukm* se rapporte donc à une qualification plus large », que la raison, puis les « indices » *(dalālāt)* fournis par la Loi permettent de déterminer comme étant le caractère alimentaire. L'appel au consensus des Compagnons du Prophète, même s'il n'intervient que partiellement, ne réduit-il pas la pertinence de cette analyse en tant qu'illustration du *šabah* ? Une deuxième réponse entre davantage dans le vif, toujours sur le thème de l'aliment comme matière usuraire et pour soutenir la même solution. On n'y invoque point d'*ijmā'* ; mais l'élimination des caractères concurrents possibles y est faite par confrontations successives deux à deux, à l'aide du critère qui accorde la préférence à ce qui « donne à soupçonner l'implication d'une utilité (éthico-religieuse) » *(yūhim inṭiwā' 'alà maṣlaḥa)* [2]. C'est bien, nous l'avons déjà vu, sur cette dernière base qu'al-Ġazālī asseoit le *qiyās aš-šabah*. Mais comment ne pas rapprocher les deux exemples qu'il en donne ici, et le procédé d'élimination qu'ils comportent, du *sabr wa-taqsīm* rencontré ci-dessus, à un niveau plus élevé, et de l'application quasi identique qu'il en présente ? La démarcation est bien délicate, si l'on parvient même à la préciser.

(1) *Asās*, f°s 190 a- 193 b.
(2) *Asās*, f° 195 a-b.

Enfin, dixième et dernière de ces voies, qu'il est semble-t-il, un peu surprenant de trouver seulement à cette place : l'*iḫāla*, cette présomption de convenance que nous avons eu à cerner plus haut. Elle offre à l'auteur, il est vrai, une excellente occasion de soutenir sa thèse du *tauqīf*, dans la même ligne générale qu'à propos du *šabah*, mais avec une argumentation plus poussée, plus dialectique, qui contribue à mettre en lumière le fond de la pensée. Il en résulte que l'autorité du *muḫīl* réside dans son aptitude à atteindre à la plus forte probabilité opinative dans la recherche des motifs de la Loi ; et cette probabilité doit tenir essentiellement compte des « habitudes » *('ādāt)*, notamment celles de la Loi : pour le même type d'impuretés sortant des corps, on applique aux femmes les mêmes règles qu'aux hommes, parce que la Loi, hormis une exception unique, n'a pas l'habitude de différencier en cela. Où est le *tauqīf* ? Dans le fait que les Compagnons du Prophète, dans le sillage du Prophète lui-même, ont été d'accord pour suivre la plus forte opinion probable en référence aux « habitudes » dominantes. L'enseignement des Compagnons, qui est *tauqīf*, est connu par leurs actes aussi bien que par leurs paroles (1), ce qui achève d'éclairer pour nous l'exemple précédemment donné à propos du *qiyās aš-šabah*.

*
* *

Au cours de la présente étude nous nous sommes efforcé de démonter, puis de reconstituer tranche par tranche un système ; car c'est bien un système que représentent, en la matière, les idées d'al-Ġazālī. A-t-il réussi dans cette tentative de cohérence, voire de structuration ? Oui, pour une large part, en dépit de quelques flottements mineurs, rendus plus sensibles par la pluralité des ouvrages qui s'échelonnent à des dates variées. Sources religieuses et exercice de la raison, telles sont les deux grandes composantes dont la première a primauté ; et à elle se ramène en définitive le fondement reconnu de cette logique, plus

(1) *Asās*, f°s 196-198.

subordonnée en réalité à des décisions préalables et à des vues traditionnelles qu'elle ne s'organise et opère librement. Pareille aventure est loin d'être isolée dans l'Islam médiéval, qui prisait fort les *uṣūl al-fiqh* ; chez notre auteur elle est particulièrement méritoire par l'approfondissement du problème et par les analyses théoriques qui, pour ne pas être toujours convaincantes, n'en sont pas moins habilement conçues. Une scolastique parfois forcée n'en est pas absente ; mais il ne pouvait guère alors en être autrement. S'il arrive que l'expression soit trop brève ou qu'elle soit diffuse et embrouillée, la reprise du thème en des chapitres ou en des livres différents a permis de remédier le plus souvent soit à des insuffisances soit, au contraire, aux inconvénients d'une certaine prolixité. Al-Ġazālī avait conscience de la difficulté de l'entreprise, lorsqu'on désire comme lui la pousser à fond ; et il n'était pas convaincu que tout lecteur pût véritablement comprendre. Souhaitons seulement, quant à nous, ne pas tomber sous le coup de l'avertissement sarcastique qu'il a mis en tête de son *Šifā'* :

فاما الجامد البليد
فهو عن مقصد هذا الكتاب بعيد

« A l'esprit figé et borné le dessein de ce livre échappera ».

Robert Brunschvig
(Paris)


STOR

DE LA FALLACIEUSE PROSPÉRITÉ
— *MAKR ALLAH* ET *ISTIDRÂJ* —

Tout Croyant en la justice divine est confronté, de longue date, au problème que pose la constatation fréquente de la prospérité d'êtres humains coupables, comme du malheur qui frappe des innocents. Et, de surcroît, dans les religions monothéistes, de quelle manière concilier, dans nombre de cas, l'impitoyable sévérité du destin avec la miséricorde et la bonté hautement affirmées de Dieu ? Variablement selon les écoles de pensée, la justification d'injustices apparentes peut faire appel à des raisons de responsabilité héréditaire ou collective, ou mieux encore recourir à ce que sera la fin dernière des individus, leur châtiment ou leur récompense, dans l'Au-Delà. Le rôle de la contrition et du repentir, ici-bas même, est mis d'ordinaire religieusement en évidence. D'après certains, la souffrance dans notre monde peut avoir valeur d'épreuve ou d'exemple lorsqu'elle est au départ imméritée.

Pour remonter jusqu'à la Bible hébraïque, l'histoire de Job occupe une place éminente dans le questionnement sur le malheur du juste, avec un happy end dès ici-bas. Le Coran ne l'a pas négligée : il l'évoque à deux reprises, succinctement mais clairement (XXI, 83-84, XXXVIII, 41-44), ce qui sera suivi de précisions complémentaires chez les commentateurs musulmans.

En contrepartie, sur la prospérité visible des méchants, qui est l'objet propre de la présente étude, plusieurs autres textes de l'Ancien Testament, qui ne manque pas de déclarer provisoire ce succès, sont éloquents. Le Prophète Jérémie,

qui annonce cependant (V, 26, 29) la punition divine à venir, reconnaît (XII, 1-2) que la question se pose et l'inquiète : « Pourquoi la voie des méchants est-elle prospère ? Pourquoi tous les perfides vivent-ils en paix ? ... Ils croissent, ils fructifient ». La réplique est fournie par les Psaumes, notamment XCII, 7-8 : « L'homme stupide ne sait pas, et l'insensé n'y comprend rien ; si les impies poussent comme l'herbe, si tous les malfaisants fleurissent, c'est pour être anéantis à jamais » ; aussi LV, 24. Et plus longuement presque tout le Psaume XXXVII, d'après lequel, contrairement aux justes, les impies, les parvenus, les intrigants, seront bientôt fanés, flétris comme l'herbe ; ils seront retranchés d'ici peu ; leurs arcs et leurs bras seront brisés ; ils s'évanouiront en fumée ; les malfaisants seront détruits à jamais, tous les pécheurs anéantis, la postérité des impies extirpée ; « j'ai vu le méchant s'étendre comme un arbre verdoyant, mais il a passé et il n'est plus ». Le Psaume LXXIII développe le thème de la malice et de la morgue des impies, de leur bien-être trompeur qui suscite l'envie et incite le naïf à les imiter, jusqu'à ce que Dieu procède à leur brusque et totale élimination. Dans un sens identique le Livre des Proverbes (XXIII, XXIV) met en garde contre l'envie malsaine que risque d'inspirer la réussite des pécheurs. Une remarque dans l'Ecclésiaste (VIII, 11) souligne également, dans un style lapidaire, ce danger : « Parce qu'une sentence contre un mauvais comportement n'est pas exécutée promptement, le cœur des fils de l'homme s'emplit du désir de faire le mal » ; toutefois « le bien n'est pas pour le méchant et comme l'ombre il ne prolongera pas ses jours » (VIII, 13).

En dehors du monothéisme, mais philosophiquement, moralement, assez proche de lui en la matière, un traité célèbre de de Plutarque, rédigé vers le début du IIe siècle de l'ère chrétienne, s'emploie à justifier ce que son titre nomme « Les tardifs châtiments divins » (Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων ; traduction latine répandue : *De sera numinis vindicta*) [1].

(1) Voir l'excellente notice rédigée par Yvonne Vernière en tête de son édition-traduction dans la collection Guillaume Budé, Paris 1974, pp. 87-225. La traduction par « justice divine » dans le titre me paraît toutefois plus extensive que l'original.

Débat en forme de dialogue à plusieurs personnages, comme chez Platon ou dans le Livre de Job, cet ouvrage a comme arguments principaux en faveur du retard apporté par Dieu à la punition des coupables les réflexions que voici : Dieu se doit de montrer l'exemple d'une justice sereine, donc non précipitée; il tient compte non seulement du passé, mais de la possibilité d'éventuelles conversions chez ceux qu'Il sait ne pas être incurables; Il emploie quelques individus comme tyrans ou bourreaux pour en punir d'autres avant de les écraser à leur tour; il y a des indignes qu'Il ne supprime pas avant que d'eux ou de leur race soient sortis des êtres exceptionnels, des héros (chap. 5 à 7). D'ailleurs, au moment même où elle se déchaîne, la perversité commence à subir la punition de son forfait; le vicieux se forge pour lui-même une vie de craintes, de remords et de douleurs; les méchants, en réalité, subissent une peine qui se prolonge, et non point une peine retardée; et puis, en fin de compte, aux yeux de la Divinité, l'intervalle de temps dans une existence humaine est quelque chose de minuscule, quasiment nul (chap. 9). Un peu plus loin, c'est la responsabilité collective de la cité ou de la famille qui est admise et expliquée (chap. 15-16). Toute la suite du traité porte sur la survie de l'âme humaine et son destin après la mort.

Relevons maintenant en passant la prise de position qu'exprime le grand théologien catholique saint Augustin, de quelque deux cents ans antérieur à Mahomet, dans sa volumineuse *Cité de Dieu*. Il s'y préoccupe essentiellement du sort des hommes dans cette vie et dans l'autre monde où les attendent récompenses et châtiments personnellement mérités. Touchant notre propos actuel est digne d'attention, dans cet ensemble très étoffé, un passage assez bref, mais catégorique, assurant que, contrairement à l'avenir dans l'Au-Delà, la divine Providence a voulu qu'ici-bas les biens et les maux fussent communs aux justes et aux impies; « afin qu'on ne recherchât pas avec trop de passion des biens dont on verrait les méchants favorisés, et que, d'autre part, on ne se dérobât pas honteusement à des maux dont les bons seraient souvent affligés... Pour le méchant, si l'infortune est une peine, c'est qu'il s'est laissé corrompre par la prospérité... Si Dieu frappait tout péché

d'une peine évidente dès cette vie, on penserait qu'il ne resterait plus rien pour le Jugement dernier. Par contre, si Dieu ne punissait aucune faute dès cette vie, on croirait que la divine Providence n'existe pas » (I, 8). Et plus loin, malgré tout, cet aveu d'ignorance humaine : « Dieu donne les royaumes de la terre aux bons et aux mauvais. Ce qu'Il ne fait pas sans raison et comme au hasard, car Il est Dieu, non le destin. Il agit selon un ordre des choses et des temps ignoré de nous, bien connu de Lui; ... Il le règle lui-même en maître et en dispose à Son gré » (IV, 33) [1]. A l'exception peut-être de l'école muʿtazilite, les théologiens musulmans souscriraient, j'imagine, dans leur ensemble à cette dernière formulation.

* * *

Venons-en donc à l'Islam et à la façon dont il considère les succès provisoires, sur cette terre, des impies, des malhonnêtes, des méchants. La prospérité des individus ou des groupes sur cette terre ne prouve rien pour leur avenir. Pire encore : elle risque de l'aggraver. A commencer, comme il convient, par le Coran, on y observera, dans ce domaine, l'importance des racines *k y d* et *m k r*. Elles correspondent l'une et l'autre, à des nuances près, à ce que nous exprimons par : ruse, astuce, machination, malice, stratagème, artifice, subterfuge, voire piège ou embûche, pouvant aller jusqu'à feinte, perfidie, tromperie. Les exemples en sont nombreux dans le Livre sacré, de la part des hommes; quelques-uns, qui nous intéressent particulièrement, de la part de Dieu. S'agissant des desseins ou des actes de l'homme, le sens en est presque toujours *péjoratif*. Le *kaid* s'est ainsi exercé ou s'exerce contre les prophètes ou contre Dieu; il a été l'œuvre principalement de traîtres, de malveillants, de magiciens, de mécréants. Dans l'histoire de Joseph (sourate XII) il en est question à plusieurs reprises, y compris une allusion à l'inspiration satanique (verset 5),

(1) La traduction est presque toute empruntée aux *Extraits de la Cité de Dieu*, de Gabriel Vidal, Alger 1930, pp. 32-33, 75. A noter aussi, *ibid.*, pp. 250-253, que l'orgueil est cause de la chute de l'homme et, pp. 515-516, que le bonheur suprême ne réside pas dans les biens premiers de la nature.

et les femmes, à ce titre, n'y sont pas épargnées : le fameux verset 28 souligne traditionnellement leur rouerie. Paraît faire exception dans un sens favorable le serment que prononce Abraham, « par Allah », de venir à bout des idoles par la ruse (*la-'akîdanna*, XXI, 57). Et sans doute cette sorte de connivence divine invoquée pour la répression astucieuse d'un culte réprouvé est-elle à rapprocher de la ruse que Dieu lui-même suggérera à Joseph (*kidnâ li-Yûsuf*, XII, 76) comme un moyen artificieux, provisoirement pénible aux tiers, pour parvenir à une juste fin. Voilà donc Dieu, à travers deux personnages bibliques, associé au *kaid* ou auteur Lui-même du *kaid*, lequel prend ici manifestement un sens *mélioratif*. Mais plus nette encore est la valeur positive du *kaid* dans les trois passages où Dieu affirme qu'Il le mettra en œuvre contre Ses détracteurs (VII, 181-183, LXVIII, 44-45) ou contre ceux qui en usent [contre Lui] (LXXXVI, 15-16). Bien sûr, Dieu peut déjouer la ruse humaine et la rendre vaine comme ce fut le cas pour les « Hommes de l'Éléphant » (CV, 2); les mécréants, au reste, seront les victimes de leur propre ruse (LII, 42). Mais il est important d'observer que Dieu assure se servir Lui-même de la ruse en réplique et en représailles (référ. ci-dessus) : « mon *kaid* », déclare-t-Il alors aux Croyants, est « solide, fort » *(matîn)*, tandis qu'ailleurs Il dénonce comme « faible » *ḍa'îf)* celui de Satan (IV, 76).

Il n'est pas démontré que la racine *m k r* diffère sensiblement, dans la valeur de son emploi coranique, de la racine *k y d*[1]. Le *makr* humain, lui aussi, est condamnable, œuvre pernicieuse des Infidèles ou des malveillants. Il est voué, dans sa malignité, à se retourner contre ses auteurs (XXXV, 43); et il tombe sous le coup du châtiment divin (XVI, 26). Ici encore le rôle de Dieu comme sujet et acteur du *makr* s'exerce *bénéfiquement* contre les incrédules (VII, 99), plus précisément encore — il y est insisté plusieurs fois — contre les hommes coupables eux-mêmes de *makr*, les ennemis des Prophètes notamment (III, 54, VIII, 30, XXVII, 50). A leur machination Dieu a opposé et opposera une plus forte, plus efficace machination. Dieu est « plus prompt

(1) Malgré l'avis d'I. Goldziher qui s'attache à les distinguer en minimisant *kaid* par rapport à *makr* ; *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris 1920, pp. 22-23.

en fait de machination » (*asra'u makran*, X, 21); Il est « le meilleur [entendez : le plus efficace] de ceux qui machinent » (*ḫairu l-mâkirîn*, III, 54 [1]), VIII, 30; à Dieu [appartient] la machination en entier (XIII, 42).

Ajoutons qu'une troisième racine, *ḫ d '*, signifiant plus crûment « tromper, leurrer », trouve une fois dans le Coran un emploi similaire : c'est Dieu qui leurre les hypocrites qui tentent de le leurrer (IV, 142). Également dans le même esprit l'hapax *ibrâm*, « tramer » (XLIII, 79) [2].

En face de la ruse ou machination divine celle de Satan, nous l'avons vu à propos du *kaid* — il n'en est pas question sous le *makr* —, est d'un moindre poids. La tentation diabolique est une séduction trompeuse ou promesse illusoire qu'exprime fréquemment dans le texte sacré la racine *ġ r r* : le *ġarûr* est ce grand séducteur néfaste; la *ġirra billah* est un égarement ou aveuglement à l'égard de Dieu (XXXI, 33).

Revenons au *kaid* ou au *makr* divin. A s'en tenir au texte coranique, il n'est pas impossible d'y voir l'image d'une stratégie militaire, du stratagème qui triomphe du stratagème de l'ennemi. Les expressions en cause, comme on l'a écrit [3], « sont peut-être adaptées à la mentalité des guerriers pour qui la ruse est une preuve d'habileté et de savoir-faire ». Le combat à main armée pour assurer la victoire de l'Islam fait partie des incitations coraniques; or « la guerre est une ruse » enseigne un vieux proverbe arabe, rappelé encore récemment par une personnalité religieuse de l'Islam [4]. Dans ce contexte, qu'il soit présenté comme de bonne guerre pour Dieu Tout-Puissant de répondre à la ruse néfaste par une ruse plus puissante et

(1) Allusion à la « ruse » d'Allah pour faire échec à celle des Juifs envers Jésus. Par quel procédé ? Diverses réponses chez les commentateurs classiques, hors du cadre de notre propos actuel.

(2) L'unique exemple de *ḥîla*, « ruse, astuce » (IV, 98) ne s'applique pas à Dieu. — Le mot *ġîla* « ruse de guerre, stratagème », voire « trahison », n'est pas dans le Coran. — Sur la réprobation répétée des « traîtres » *(ḫâ'inîn)*, cf. par exemple IV, 105, VIII, 58, XII, 52.

(3) D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris 1958, t. I, p. 16 ; mais l'auteur incline à « y découvrir une application d'analogie métaphysique ». Dans le même sens déjà Goldziher, *loc. cit.* Voir aussi plus loin.

(4) Si Hamza Boubakeur dans sa traduction du Coran, Paris 1972, p. 151.

plus efficace n'est pas pour surprendre *a priori*. Il n'en demeure pas moins que des problèmes délicats ne manquent pas de surgir en différentes directions sur l'interprétation théologique de cette ruse ou machination divine qu'énonce avec tant d'insistance le Coran.

Ces problèmes sont, de plus, orientés et alimentés par d'autres formulations coraniques inséparables de la notion de base, qu'elles accentuent et compliquent tout à la fois. C'est ainsi qu'annonçant l'application de Son propre *kaid* contre les négateurs hostiles, Dieu précise : « Nous les amènerons progressivement *(sa-nastadrijuhum)* [à leur perte], sans qu'ils sachent par où; Je leur laisse un délai » *(umlî lahum)* (VII, 182-183, LXVIII, 44-45). L'action divine « graduée » *(istidrâj)*, qui échappe aux hommes, trait fondamental de cette ruse ou machination, leur accorde provisoirement un répit, durant lequel leur cas, s'ils s'obstinent, s'aggrave peu à peu par la persévérance dans l'erreur ou le mal. Il se peut qu'ils prospèrent en apparence, voire très fortement, mais des exemples du passé démontrent qu'en fin de compte, pour avoir oublié les avertissements reçus, le châtiment divin les frappera « soudainement » *(baġtatan)*, d'une manière pour eux totalement inattendue qui les laissera stupéfaits (VI, 44, VII, 95-98) [1]. Dans un premier temps Dieu a invité le Prophète à « accorder un court délai » *(mahhilhum qalîlan, amhilhum ruwaidan)* (LXXIII, 11, LXXXVI, 17) aux mécréants hostiles. Plus tard Il rappellera surtout avec insistance qu'Il a châtié Lui-même, après sursis, des Infidèles obstinés (XIII, 32, XXII, 44, 48; cf. déjà dans cette ligne, sur la prolongation de vie des égarés, XIX, 75). Mais plus saisissante sans doute encore Sa déclaration que voici : « Le long délai que Nous impartissons aux mécréants est seulement [2] pour qu'ils croissent en péché; un châtiment avilissant les attend » (III, 178). Dans le même sens, d'ailleurs, Dieu « aggrave le mal qui est dans le cœur des hypocrites et leur réserve un dur châtiment; ... Il se moque des moqueurs fourbes

(1) *Baġtatan* se retrouve onze fois dans le Coran pour marquer l'« arrivée soudaine » du châtiment ou de l'Heure.

(2) La traduction Blachère « est destiné à » ne rend pas pleinement le terme *innamâ* (= « uniquement, seulement »).

et les prolonge dans leur rébellion où ils s'égarent » (II, 10, 15) (1).

Un verset faisant suite à l'une des références ci-dessus mérite spécialement l'attention : « Se sont-ils crus à l'abri de la machination d'Allah ? Ne se croient à l'abri de la machination d'Allah que les gens perdants » *(afa'aminû makra Llahi falâ ya'manu makra Llahi illâ l-qaumu l-ḫâsirûn)* (VII, 99) (2). C'est dire que courent à leur perte ceux qui s'imaginent ne pas risquer d'être victimes de la machination divine. D'où le besoin ressenti à travers les siècles par les commentateurs aux tendances diverses de situer dans leur éthique cette condamnation de la certitude d'échapper au *makr* divin. En contrepartie, au fond de leur conscience, devaient agir, fût-ce de façons différentes, les inlassables répétitions coraniques magnifiant Dieu « clément, miséricordieux, indulgent, compatissant, longanime, pardonneur, absoluteur » *(raḥmân, raḥîm, ra'ûf, ḥalîm, tawwâb, 'afuww, ġaffâr, ġafûr)*. Le repentir, « retour » *(tauba)* à Dieu, est bien sûr souligné comme un moyen bénéfique pour le pécheur; mais par exemple dans la sourate V, 39-40, n'est-il pas énoncé aussitôt après : « Allah punit qui Il veut et pardonne à qui Il veut; sur toute chose Il est omnipotent *(qadîr)* » ?

* * *

(1) I. Goldziher, dans ses *Muhammedanische Studien*, Halle 1890, t. II, p. 373, n. 2 (comme le rappelle Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzâlî*, Jérusalem 1975, p. 147), a rapproché l'*istidrâj* d'une (simple) opinion rabbinique rapportée dans le Talmud Bablî, *Qiddûšîn* 40 b, d'après laquelle, quand Dieu comble « les méchants » de bienfaits ici-bas, c'est en vue de les faire déchoir au plus bas « degré » *(madrega* : notons que ce vocable est de la même racine qu'*istidrâj)*. Similitude certes ; influence peut-être ? Mais une assimilation totale serait sans doute excessive, le Talmud opposant ici, par comparaison à un arbre, les *foncièrement* mauvais aux *foncièrement* bons.

(2) Ici la traduction Blachère : « Seul le peuple des perdants est-il à l'abri de la machination d'Allah ? » est inexacte. *Amina*, dans ce passage, signifie, comme il est ordinairement admis : « *se croire* à l'abri, en sécurité », non point y être. En latin ce serait *securus non tutus*. Dans plusieurs emplois coraniques de *amina* sous la forme interrogative, cette distinction s'impose moins (VII, 97, 99), XII, 10, XVI, 45, XVII, 68-69, LXVII, 16-17). Ailleurs même, toujours dans le Coran, *amn*, tout en n'étant quelquefois que le contraire de « peur » ou « crainte » *(ḫauf)* (IV, 83, XXIV, 55), peut aussi exprimer la « sécurité effective » (II, 125, VI, 81-82).

Qu'en a-t-il donc été, théologiquement parlant, du *makr Allah* et de l'*istidrâj* ?

Puisque Allah recourt à la ruse ou machination, ce *makr* est-il l'un de Ses « attributs » *(ṣifât)* ? Peut-Il être qualifié de « rusé » ou « machinateur » ? Il ne semble pas que, malgré l'emploi coranique des racines *k y d*, *m k r*, *ḫ d* ' s'agissant de Dieu Lui-même, on se soit permis de Le nommer *kayyâd*, *mâkir* ou *makkâr*, *ḫâdi'* ou *ḫaddâ'*. Là-dessus se rencontrent notamment des maîtres aussi distants que le ẓâhirite andalou Ibn Ḥazm (m. 1064) (1) et le šâfi'ite oriental Faḫr ad-dîn ar-Râzî (m. 1209) (2) : le littéralisme du premier, et principalement le respect dû à Dieu chez le second l'interdisent. Mais ne pouvait être ignoré le *ḫair al-mâkirîn* que nous avons relevé dans le Coran. Le qualificatif est ici formel et, ce qui était probablement d'un poids accru, le terme *ḫair*, dont le sens strict est « le meilleur », donne déjà par lui-même une tonalité élogieuse à cette machination divine triomphante. De là s'avance-t-on jusqu'à introduire — plutôt que *mâkir* — l'expression *ḫair al-mâkirîn* dans la liste que les docteurs établissent des « beaux noms » d'Allah, de ces « noms les plus beaux » *(al-asmâ' al-ḥusnà)* qui Lui appartiennent (Coran, VII, 180, XVII, 110, XX, 8, LIX, 24) ? On ne la rencontre pas dans l'énumération classique des 99 « beaux noms » (3) (qui, il est vrai, ne comptent qu'exceptionnellement plus d'un mot chacun); mais il lui arrive de faire partie des suppléments qu'ont accueillis certains auteurs. Pour nous en tenir à deux exemples puisés dans des commentaires du Coran rédigés par des mâlikites occidentaux. Abû Bakr al-'Arabî (m. 1148) lui accorde le n° 138 sur les 146 qu'il recense au total (4), et cette admission se répète au siècle suivant chez Muḥammad al-Qurṭubî (m. 1273) (5).

La littérature des hadiths, tels qu'ils sont recueillis dans les grandes collections classiques du IXe siècle, n'est pas très abon-

(1) *Muḥallà*, éd. Caire 1350 hég., *K. al-Tauḥîd*, question 56.

(2) Cf. G. Anawati, *Un traité des noms divins de Fakhr al-dîn al-Râzî*, in *Arabic and Islamic Studies in honor of H. A. R. Gibb*, Leyde 1965, pp. 42-43.

(3) Voir la liste-type reproduite par L. Gardet, art. *Al-asmâ' al-ḥusnà* dans *Enc. Islam* 2e éd.

(4) *Aḥkâm al-Qur'ân*, éd. Caire 1331 hég., t. I, pp. 331 et 335, sur Coran VII, 180.

(5) *Tafsîr*, sur Coran III, 54.

dante sur le thème de la machination divine progressive et cachée. Dans le *Musnad* d'Aḥmad b. Ḥanbal (m. 855) la parole que voici est attribuée au Prophète en remontant à son Compagnon 'Uqba b. 'Âmir : « Quand tu vois Dieu donner à l'homme, malgré ses désobéissances, ce qu'il désire du monde d'ici-bas, c'est seulement un *istidrâj* »; et suit la citation du verset coranique VI, 44, sur le brusque châtiment, rappelé ci-dessus (1). Ce hadith sera reproduit plus tard, par exemple chez des auteurs du xie siècle tels qu'al-Mâwardî (m. 1058) (2) et al-Baihaqî (m. 1066) (3). Mais on retiendra surtout, placée sous l'égide d'Ibn 'Abbâs (l'ancêtre des califes 'abbâsides), la Tradition sur la prière personnelle du Prophète, « invocation » *(du'â')* non rituelle, dans les termes que voici : « Seigneur, aide-moi et n'aide (personne) contre moi, assiste-moi et n'assiste (personne) contre moi, machine pour moi et ne machine pas contre moi *(wa-mkur-lî wa-lâ tamkur 'alayya)*, etc. » (4). Ce texte se retrouve dans les *Sunan* d'Abû Dâwûd (m. 889) (5) et ailleurs. Il signifie bien que le Prophète lui-même ne saurait en tant que tel se croire d'emblée à l'abri du *makr Allah*. Mais il est encore d'autres Traditions — que nous rencontrerons plus loin — tendant à prouver que ni les prophètes ni les anges n'ont droit à cette assurance si elle ne leur est pas exceptionnellement et expressément accordée par Dieu.

Plus qu'une erreur préjudiciable, l'*amn min makr Allah* est une faute, un péché, voire un « péché grave » *(kabîra)*. Des Traditions qui se donnent comme remontant jusqu'à Ibn 'Abbâs ou Ibn Mas'ûd, ou jusqu'au Prophète, le classent, en dépit de divergences entre les docteurs sur le nombre des *kabâ'ir*, parmi ceux-ci, et même parmi les plus inquiétants d'entre eux. Abû Ṭâlib al-Makkî (m. 996), dans son très important *Qût al-Qulûb*, admet ainsi qu'il figure dans les quatre péchés majeurs imputables au comportement des « cœurs » *(qulûb)* humains envers Allah : « Associer qui ou quoi que

(1) *Musnad*, éd. Caire 1312-13 hég., t. IV, p. 145.
(2) *Adab ad-dunyâ wa-d-dîn*, éd. Caire 1955, p. 84.
(3) Sur lui voir ci-après.
(4) *Musnad*, t. I, p. 227.
(5) *Sunan*, n° 510. Autres références dans la *Concordance* de Wensinck.

ce soit à Dieu, s'obstiner dans la désobéissance à l'égard de Dieu, désespérer de l'Esprit [de miséricorde] de Dieu, se croire à l'abri de la machination de Dieu » (1). Rien de surprenant à ce que l'illuste Ġazâlî (m. 1111), dans son *Iḥyâ'* rédigé au Proche-Orient à la fin du xIe siècle, emprunte à son prédécesseur, auquel il doit tant et qu'il cite ici nommément, pareille information (2). Et relevons dès à présent que l'*amn min makr Allah* aura sa place comme péché grave (no 39) dans l'ouvrage spécialisé, détaillé, tardif, mais faisant autorité chez les Croyants, du docteur cairote et mecquois Ibn Ḥajar al-Haiṯamî (m. 1566), *Az-Zawâjir 'an iqtirâf al-kabâ'ir* (3), que nous retrouverons plus loin.

***

Sur le thème qui nous occupe une constatation, semble-t-il, s'impose : ce sont les mystiques qui en ont dès l'abord le plus traité et qui d'ailleurs persisteront à le faire au cours des temps, à cause assurément de leur préoccupation première et constante des rapports directs entre l'homme et Dieu. Parmi les plus anciens et les plus respectés d'entre eux, le fameux spécialiste de l'examen de conscience, auquel il doit son surnom, l'Irakien al-Ḥâriṯ al-Muḥâsibî (m. 857) a développé en plusieurs ouvrages ses analyses psychologiques et sociologiques méticuleuses, approfondies, usant d'une dialectique permanente entre des notions soit voisines soit opposées, mettant l'accent sur les erreurs que l'individu commet à leur sujet et les risques qu'ainsi il encourt. Un chapitre de quelques pages, dans son *Kitâb al-Ḫalwa* s'intitule *Bâb al-istidrâj* (4); et il convient aussi de tenir compte d'autres parties du même ouvrage ou d'autres textes de l'auteur, son *Kitâb ar-Ri'âya* en premier lieu. Bien

(1) *Qût al-Qulûb*, éd. Caire 1310 hég., t. II, p. 148 (section 37).

(2) *Iḥyâ'*, éd. Caire 1933, t. IV, p. 15 (livre XXXI) ; voir aussi *ibid.*, p. 18. Cf. traduction par H. Laoust, *La Politique de Ġazâlî*, Paris 1970, p. 333 (sans la terminologie arabe).

(3) *Zawâjir*, éd. Caire 1356 hég., t. I, pp. 71-73.

(4) *Kitâb al-Ḫalwa*, éd. Abdo Khalifé dans *Al-Mašriq*, 1955, t. 49, pp. 43-49. — Sur al-Muḥâsibî, voir principalement les ouvrages de Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, Londres 1935, Abd El-Halim Mahmoud, *Al-Moḥâsibî*, Paris 1940, J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥâriṯ al-Muḥâsibî*, Bonn 1961.

entendu, il condamne la mécréance. Il s'en prend avec insistance à toute « hypocrisie, fausseté » *(riyâ')* contraire à l'honnête « sincérité » *(iḫlâṣ)*. L'authentique pensée religieuse est, à ses yeux, difficile, ayant à lutter trop souvent contre un « instinct personnel » *(nafs)* néfaste, voire contre les incitations sournoises de Satan, L'individu a tendance à s'égarer intellectuellement, spirituellement, lorsqu'il bénificie de satisfactions que Dieu lui octroie dans cette vie. S'il s'écrit alors : « Je ne le dois qu'à ma science », ou bien « le Seigneur m'a honoré », le Coran enseigne déjà qu'il se trompe; ce n'est qu'une « épreuve » *(fitna, ibtilâ')* imposée par Dieu (XXXIX, 49, LXXXIX, 15 (1). Il faut s'en tenir à la « modestie » *(tawâḍu')*, bannir la « suffisance » *('ujb)* et l'« orgueil » *(kibr)* que tout homme peut porter en soi, mais qu'alimente au surplus la vie sociale à la mesure des « prétentions » *(buġya)* de chacun. Les causes et modalités diffèrent. Ce seront, par exemple, le prestige que peut procurer le niveau élevé de la connaissance ou le crédit dont on jouit auprès du souverain, ou la réussite dans les affaires, ou une ascendance vénérable, ou le respect marqué par de nombreux parents et par l'entourage, ou même encore un étalage de dévotion. Il faut se défier de tout cela et renoncer à toute fierté de soi, parce que fait défaut l'« assurance » *(amn)* que Dieu n'en soit pas irrité. L'individu qui reçoit des éloges doit demeurer humble envers Dieu (2).

Nous n'entrerons pas ici dans le détail des analyses longues et très poussées auxquelles se livre al-Muḥâsibî sur les formes multiples d'« aveuglement ou illusion » où tombent les humains à l'égard de Dieu *(ġirra billah)*, que ce soient les Infidèles ou le commun des musulmans ou même des Croyants instruits et pratiquants (3). Arrêtons-nous néanmoins un instant sur la dernière question dont il traite à ce propos; car elle touche de plus près l'objet central de la présente étude (4), et elle est

(1) *Kitâb ar-Ri'âya*, éd. Margaret Smith, Londres 1940, p. 272.

(2) Voir notamment *Ḥalwa*, p. 44 (cf. P. Nwyia, *Ibn 'Aṭâ' Allâh* (m. 1309), Beyrouth 1972, p. 258) ; *Ri'âya*, pp. 223 et suiv.

(3) *Ri'âya*, pp. 270-305.

(4) Au surplus elle n'est pas signalée par Mahmoud qui a clairement exposé (pp. 187 à 207) les cas précédemment soulevés par al-Muḥâsibî.

bien typique de la dialectique de notre auteur. Il est, explique-t-il, des fidèles qui se laissent tout simplement abuser par la longue durée de cette sorte d'« occultation, voile obnubilant » *(sitr)* dont Dieu les couvre; en dépit de leurs péchés, ils s'estiment donc aimés de Lui et croient légitime en conséquence l'orgueil issu de la considération dont ils jouissent à des titres divers. Comment tel d'entre eux pourrait-il éviter cela ? En reconnaissant dans sa consience (1) que cette « couverture » divine n'existe et ne se prolonge que pour l'inciter à « avoir honte » *(istiḥyâ')* devant son Seigneur; elle n'est pas elle-même « illusion » *(ġirra)*, mais « preuve, témoignage » *(ḥujja)* venant de Dieu : c'est à cause d'elle en effet que de tierces personnes honorent ou louangent l'intéressé, ce qui n'est pas chez elles une *ġirra*, mais de leur part un acte d'obédience à leur Seigneur; Il a voulu qu'elles ignorent ce que Lui sait, pour qu'elles ne détestent pas ledit pécheur. Si ce dernier a conscience qu'il en est autrement, cela ne suffit pas à le mettre à l'abri d'un *istidrâj* qui risque de lui être fatal. N'est-il pas remarquable qu'en coordination avec l'*istidrâj* soit ici préférée au *makr Allah* coranique l'expression *sitr Allah* à connotation, sous un certain angle, édulcorée ? Quant à l'*istidrâj* lui-même, il est précisé dans un autre passage (2) que c'est un terme à double sens : selon qu'il vise au « châtiment » *('uqûba)* final en laissant la porte ouverte entre temps au « repentir ou retour » *(tauba, inâba)* à Dieu (3), ou qu'il est l'effet d'une « colère » *(suḫt)* divine n'admettant pas un pareil « retour ». De toute manière le Croyant doit, non seulement réagir contre ses erreurs passées ou présentes, mais rester constamment sur ses gardes, s'efforcer de bien penser et de bien agir, se préparer de son mieux à la vie future, vivre entre la crainte » *(ḫauf)* de Dieu et l'« espoir » *(rajâ')* en Lui : crainte et espoir qui n'ont pas à empiéter arbitrairement l'un sur l'autre, mais chacun des deux à la place qui lui est religieusement assignée (4). Sur le plan des convictions

(1) Le contraste entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, entre le conscient et le non-conscient de sa propre situation est monnaie courante chez al-Muḥâsibî.

(2) *Ḫalwa*, p. 44.

(3) Sur le « repentir », voir principalement, d'al-Muḥâsibî, son *Bad' man anâba ilâ llah*, éd. H. Ritter, Glückstadt 1935.

(4) Cf. notamment, d'al-Muḥâsibî, *Al-Masâ'il fî a'mâl al-qulûb wa-l-jawâriḥ*, éd. 'Abdalqâdir Aḥmad 'Aṭâ', Caire 1969, pp. 118-120, et, sur la crainte, sa *Risâlat*

mystiques d'al-Muḥâsibî, l'« abstinence » *(wara')*, l'« ascèse » *(zuhd)*, la « confiance » *(tawakkul)* et l'« amour » *(maḥabba)* envers Dieu sont d'excellents facteurs dans la voie du salut en l'Au-Delà qu'il scrute et décrit avec diligence ailleurs (1).

Dans la génération suivante un commentateur soufi du Coran, Sahl at-Tustarî (m. 896) (2), va mettre très fortement l'accent sur les conséquences pour l'homme des insondables « omnipotence » *(qudra)* et « presciences » *(sawâbiq)* divines. *Makr Allah* et *istidrâj* s'y rattachent, si bien que, pris entre la crainte et l'espérance, il ne doit pas se croire à l'abri de cette « machination » d'Allah. Le mystique al-Junaid (m. 910), maître d'al-Ḥallâj, dénonce à son tour l'épreuve qui se cache sous toute faveur apparente d'Allah; et Ibn 'Aṭâ' al-Adamî (m. 921), ami d'al-Ḥallâj, explique l'*istidrâj* divin du Coran : « Chaque fois qu'ils commettent un nouveau péché, Nous leur renouvelons une faveur et leur faisons oublier de demander pardon ». Peu après, as-Šiblî (m. 945) avouera s'être aperçu, désenchanté, que la voie du soufisme elle-même est un *makr* (3). Mais, avant lui, le soufi an-Nûrî (m. 907) n'avait-il pas déclaré que « sans le *makr* la vie n'aurait pas de goût pour les saints » (4) ?

C'est à l'enseignement d'al-Tustarî que se réfère Abû Ṭâlib al-Makkî dans son *Qût al-Qulûb* cité ci-dessus, pour reconnaître que même au dire de prophètes admis au Paradis leur plus grande crainte en ce bas-monde avait été la décision terminale de Dieu, dont la « machination » possible est indécelable et illimitée, comme Sa volonté et Ses jugements. Il est arrivé au Prophète (Mahomet) et à l'[arch]ange Gabriel d'en pleurer; Dieu leur a demandé pourquoi, « alors que Je vous ai rassurés ».

al-mustaršidîn, éd. 'Abdalfattâḥ Abû Ġudda, Beyrouth 1971, pp. 51-52, 65 et surtout p. 177 (sur les degrés ascendants du *ḫauf* suivant le niveau spirituel).

(1) Spécialement dans son *Kitâb at-Tawahhum*, éd. trad. André Roman, Paris 1978.

(2) Voir l'ouvrage important que lui a récemment consacré Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin-New York 1980, en particulier pp. 183-184.

(3) P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970, p. 284 ; et, du même, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beyrouth 1973, pp. 53 et 165. Aussi R. Deladrière, *Junayd, Enseignement spirituel*, Paris 1983, p. 168.

(4) Anawati et Gardet, *Mystique musulmane*, Paris 1961, p. 109, n. 14 ; et P. Nwyia, *Exégèse coranique, loc. cit.*

Réponse : « Qui est rassuré contre Ta machination ? *(man ya'manu makrak)* ». Et toute la dissertation qui suit est pour illustrer cette indépendance absolue et permanente du décret divin. Le rapport entre la parole et l'acte, de la part de Dieu, ne saurait être soumis à des règles préétablies, comparables aux normes humaines. A preuve notamment la crainte que continue à éprouver Moïse dans sa mission auprès du Pharaon, d'où la répétition par Dieu de l'incitation qu'Il lui avait déjà faite à ne pas en avoir peur (Coran, XX, 46, 67-68) (1). Néanmoins, la crainte, chez les hommes, ne doit pas tuer l'espoir; et le comportement idéal est de les tenir tous deux en équilibre, comme les deux plateaux d'une balance ou les deux ailes chez les oiseaux (2).

Une variante de l'épisode concernant Gabriel figure un peu plus tard dans la *Risâla* (écrite en 1045-46) du mystique aš'arite Abû l Qâsim al-Qušairî : il y est associé, non plus au Prophète, mais, conformément à un vieil usage issu de la Bible et du Coran (II, 98), à son confrère l'(arch)ange Michel : ce sont tous deux qu'Allah voit longuement pleurer quand ils eurent vu le sort d'Iblîs. Il les interroge : pourquoi toutes ces larmes ? Réponse : « Ô Seigneur, nous ne sommes pas sûrs d'être à l'abri de Ta machination » *(lâ na'manu min makrik)*. Et Allah les approuve : « Soyez ainsi, ne vous croyez pas sûrs d'en être épargnés » *(hakaḏâ kûnâ lâ ta'manâ makrî)* (3). — Les deux versions se retrouvent dans l'*Iḥyâ'* d'al-Ġazâlî (4). Ce dernier traité, devenu classique et prestigieux, sorte d'encyclopédie théologique, dont la nature profonde a été et demeure chez les spécialistes l'objet de recherches et de discussions, disserte en effet à son tour longuement sur la crainte et l'espoir. Mais l'auteur, excellent et habile écrivain, y emprunte tellement à ses devanciers qu'il est hors de propos pour nous dans le présent

(1) *Qût al-Qulûb*, t. I, pp. 229-230 (section 32). — Pour un traditionniste de la même époque, qui a vécu à Bagdad et à La Mecque, al-Âjurrî (m. 970), Dieu égare ou guide qui Il veut, prophètes compris, *Kitâb aš-Šarî'a*, éd. Caire 1950, pp. 155-157 ; cf. H. Laoust, dans *Mélanges L. Massignon*, Damas 1957, t. III, p. 27.

(2) *Qût al-Qulûb*, t. I, pp. 216, 239-240.

(3) *Risâla*, éd. Caire 1957, p. 61. Ce passage a été cité et traduit par H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leyde 1955, p. 71.

(4) *Iḥyâ'*, t. IV, pp. 148 et 157 (livre XXXIII).

travail de cerner et de mesurer, sur le problème qui nous occupe, son degré véritable d'originalité (1).

La question de savoir si le *makr Allah* peut toucher les prophètes et les « saints » *(auliyâ')*, ayant donné lieu à des controverses, est débattue dans les écrits de soufis anciens. Le Khorassanien al-Ḥakîm at-Tirmiḏî (m. âgé vers 900), fondateur d'une école qui a suscité quelque opposition, estime, dans son *Kitâb Ḫatm al-auliyâ'* (2), que le *makr* divin ne frappera pas la personne « heureusement informée » *(baššarahu)* par Dieu qu'elle en sera épargnée; la qualité de prophète ou de messager divin n'y suffit pas; mais, après réception de cette assurance d'En-Haut, ce serait un péché de ne pas y ajouter foi. Environ un siècle plus tard, le soufi Abû Bakr al-Kalâbâḏî (m. 990), de Boukhara, dans son exposé doctrinal *al-Ta'arruf* (3), se fait avec beaucoup d'insistance le défenseur averti de la thèse selon lequelle il est licite aux prophètes et aux saints de se croire à l'abri du *makr Allah* s'ils sont « dûment informés » *(mubaššarîn)* de cette faveur, s'ils en ont reçu l'authentique assurance dans leur « conscience intime », dans le « secret de leur for intérieur » *(asrâr)*.

Mis à part donc, non sans contestation, le cas de prophètes ou de saints privilégiés, l'espérance qui anime fondamentalement les mystiques n'exclut pas pour autant la crainte, à tout le moins celle du *makr Allah*. Sur cette crainte indispensable, le soufi bagdadien as-Sarî as-Saqaṭî (m. 867) se plaisait déjà à conter l'apologue que si un homme, dans un parc, entendait du haut des arbres des voix d'oiseaux le saluant comme « saint d'Allah »

(1) Voir à ce sujet les réflexions de Hava Lazarus-Yafeh, *op. cit.*, *passim*. — Signalons, sur l'*amn min makr Allah*, quelques utiles références à l'*Iḥyâ'* dans *Wensinck*, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris 1940, pp. 22-23. — Il serait bon d'examiner plusieurs feuillets d'un manuscrit conservé à Haiderabad, dont l'attribution à al-Ġazâlî, sous le titre de *Kitâb al-Istidrâj*, n'est pas aujourd'hui démontrée. Malgré quelques démarches nous n'avons pu en avoir communication. A signaler, en marge du présent travail, un récent article de J. Y. L'Hopital, *Le point de vue de Ghazâlî sur la condition de l'homme*, dans *Arabica*, XXVI, 3, an. 1979, pp. 274-297, notamment p. 296 : « La richesse de l'homme consiste dans le reniement de sa propre nature au profit de l'absolue transcendance de celle de son Créateur ».

(2) Éd. Othmân Yaḥyâ, Beyrouth 1965, pp. 388, 395 (à la 4e ligne il convient sans doute d'ajouter *illâ* avant *ba'd*).

(3) Éd. Caire 1960, pp. 73-79. Trad. anglaise par A. J. Arberry, Cambridge 1935, française par R. Deladrière, Paris 1981 (pp. 76 suiv.).

et qu'il ne craignît point que ce fût un *makr*, il en serait victime précisément (1). Le mystique ḥanbalite Khwâdja 'Abdullah Anṣârî (m. âgé en 1089) énumère, à propos de la crainte du *makr Allah*, les dix signes de cette ruse ou machination : « l'obéissance sans plaisir, l'entêtement sans repentir, la porte fermée de la prière, la science sans la pratique, la sagesse sans l'intention, la compagnie [de Dieu] sans respect, la porte fermée de la supplication, la fréquentation des méchants », et les deux pires : « Dieu donne la foi sans la certitude, Dieu abandonne le serviteur à lui-même » (2).

*
* *

Nous nous attarderons maintenant quelque peu sur les conceptions en la matière du grand soufi, théosophe moniste, dont « la doctrine a plus d'un trait commun avec la gnose ismaélienne » (3), Muḥyî d-dîn Ibn (al-)'Arabî. Venu de la péninsule ibérique, décédé à Damas en 1240 deux ans après y avoir achevé son monumental ouvrage, qui domine son abondante production : *al-Futûḥât al-Makkiyya* (4). Il y consacre spécialement deux chapitres, distants l'un de l'autre, au *makr* et à sa non-perception par la victime qui ne prend pas conscience de sa réelle « dégradation progressive » *(istidrâj)* (5); mais il en traite aussi plus succinctement en divers passages qui ne sont pas négligeables sur certains points. Il ne manque pas de rappeler et de commenter l'idée que les joies terrestres dues à la fortune et à la progéniture sont une « épreuve » *(fitna, ibtilâ')* (6). Il lui arrive de dénoncer le risque d'un *makr* « caché » *(ḫafî)*

(1) *Apud* al-Qušairî, *op. cit.*, p. 160.

(2) S. de Laugier de Beaurecueil, *Khwâdja 'Abdullah Anṣârî*, Beyrouth 1965, pp. 182-183 (texte persan et trad.). Du même, *Autour d'un texte d'Anṣârî : la problématique musulmane de l'espérance*, dans *Revue Thomiste*, an. 1959 (rien sur le *makr*).

(3) H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris 1958. — Plus largement, sur les « relations principielles et historiques » entre le šî'isme et le soufisme, voir la communication de S. H. Naṣr dans *Le Shî'isme imâmite*, colloque de mai 1968 à Strasbourg, éd. Paris (P.U.F.) 1970, pp. 225-233.

(4) Dans l'éd. de Beyrouth, s.d., en 4 volumes, plus de deux mille grandes pages serrées.

(5) Chap. 231 (t. II, pp. 529-531) et 506 (t. IV, pp. 144-145).

(6) Chap. 489 (t. IV, pp. 125-126).

et d'un *istidrâj* « subtil » *(laṭîf)* si on se laisse aller à voir une justification de la richesse dans le qualificatif d'Allah, fréquent dans le Coran, *al-Ĝanî*, « le Suffisant à Soi-même », qui veut dire « le riche » dans le parler courant (1). Mais son insistance est plus grande, son analyse plus fouillée, dans un langage qui frise souvent l'ésotérisme, sur d'autres aspects du *makr* divin. Essayons d'en extraire les éléments qui nous paraissent, à tort ou à raison, significatifs et essentiels.

Dieu, admet-il, est totalement maître du *makr*; Il en use à Sa convenance et avec la finalité qui Lui plaît. Tel individu auquel Il veut du bien est dans la situation du « protégé, préservé » *(maʿṣûm, maḥfûẓ)* (2). Un apologue : lors de la Résurrection un homme nie un péché qu'il a commis; les Anges protestent; Allah dit : « Je le sais; mais J'ai eu la pudeur de ne pas accuser de mensonge ses cheveux blancs »; ainsi Dieu, dans ce cas, fait mine, comme par une « noble générosité » *(ḥilm)* de se laisser tromper par l'imposteur (3). En sens inverse cependant, et plus couramment à coup sûr, le *makr Allah* peut s'exercer contre tout un chacun, le risque ne faisant que s'accroître par le comportement fautif des individus; le *makr* divin peut même « dépasser » *(zâ'id)* celui de qui, éventuellement, le provoque (4). Dans ce bas-monde, l'une des formes de la ruse ou machination divine à l'égard de l'homme (« serviteur », *ʿabd*) peut consister en ce que lui est accordée la connaissance qui appelle à l'acte, mais il est empêché de réaliser celui-ci, ou bien encore, lui étant accordée la réalisation de l'acte, il est empêché de l'accomplir en « totale sincérité » *(iḫlâṣ)* (5).

Dieu cache essentiellement son *makr* à celui qui en est la victime, pas à tel autre. Parmi les victimes, notre auteur distingue, en y insistant beaucoup, entre la « masse » *(ʿâmma)*, le plus grand nombre, comprenant même des ulémas, et une « élite religieuse » *(ḫâṣṣa)* qui comporte à son tour, vraisembla-

(1) Chap. 558 (t. IV, p. 309).
(2) T. II, p. 530.
(3) T. IV, p. 145, à la suite d'une dialectique détaillée sur l'inapparence du *makr* divin, où l'ignorant et le « gnostique » *(ʿârif)* ont chacun sa part.
(4) T. II, p. 530.
(5) T. II, p. 529.

blement sur le plan mystique, un échelon supérieur : *ḫâṣṣat al-ḫâṣṣa*. La masse croit compatibles les bienfaits de Dieu avec la « désobéissance » *(muḫâlafa)*, compte tenu des multiples versets coraniques qui Le magnifient comme « accordant largement le pardon » (*ġaffâr*, *ġafûr*, etc.) aux pécheurs; mais cette considération il la juge inadmissible si elle précède ou accompagne l'acte de désobéissance; elle n'est pensable que si elle survient *après* celui-ci; car, si le pécheur avait eu en vue les noms d'Allah il n'aurait pas failli, à cause du respect qui Lui est dû. — Passons à l'« élite » évoquée il y a un instant : elle se figure être dans son droit; le *makr Allah* lui est « masqué » *(mastûr)* par le maintien de son apparente situation, voire par son désir de l'accentuer, en dépit du fâcheux comportement dont elle use. — Quant aux gens du *ḫuṣûṣ al-ḫuṣûṣ*, c'est-à-dire les « saints [ou initiés] » *(auliyâ')*, le *makr* les frappe s'ils se laissent aller à manifester [aux profanes] les signes et prodiges dont ils bénéficient, malgré le secret qui leur incombe contrairement aux « messagers » *(rusul)* d'Allah. La différence entre « saints » et « messagers » est à cette occasion longuement exposée. — Dans la première de ces trois catégories, le *makr* divin provoque le « malheur » *(šaqâ')* des victimes; pour les deux autres, c'est une « réduction de chance » *(nuqṣân al-ḥaẓẓ)* (1). Et l'auteur s'en prend avec virulence, ici et ailleurs, aux méthodes abusives de l'« interprétation personnelle » *(ijtihâd)* et aux prétentions excessives des juristes qui risquent d'« abroger la Loi » *(nasḫ aš-šarî'a)* (2).

Le *makr Allah* lui-même peut ne pas toujours viser au « dommage » *(ḍarar)* de sa victime, mais conduire à une autre « sagesse » *(ḥikma)* où elle trouvera le « bonheur » *(sa'âda)* (3). Il n'en reste pas moins que toutes les créatures, y compris mystiques, saints, prophètes et anges, ont à craindre cette divine machination. « S'imaginer en être exempt » *(amn)* est interdit à tous, sauf au Croyant qui a exceptionnellement reçu, par voie céleste, la « bonne nouvelle » *(bušrà)* d'en être épar-

(1) T. II, pp. 530-531. Voir aussi, sur les *auliyâ'*, chap. 533, t. IV, p. 178.
(2) Notamment chap. 318 (t. III, pp. 69-70).
(3) T. IV, p. 144.

gné (1). Ibn 'Arabî avalise l'anecdote, contée par ses devanciers et citée ci-dessus, des pleurs des (arch)anges Gabriel et Michel (2). Exemple, en revanche, d'un miracle capable de convaincre et rassurer : « On raconte qu'à la fin du Pèlerinage, on demanda à un « homme simple » *(ablah)* s'il avait appris de Dieu qu'il échapperait à l'Enfer; et il répondit : « non, et les autres ? »; on lui dit que oui; il s'accrocha au voile de la Ka'ba et, en pleurant, supplia Dieu de lui donner sa lettre d'affranchissement du Feu. On lui avoua s'être moqué de lui; mais il persista, et une feuille descendit sur lui, où cet affranchissement était écrit, lisible dans tous les sens; tout le monde comprit que cela venait de Dieu » (3).

Rien de surprenant à ce qu'Ibn 'Arabî aille répétant çà et là qu'il incite chaque fidèle à prier Allah de lui donner la véritable connaissance et à L'implorer — comme a fait le Prophète Mahomet lui-même — de l'exempter de Son *makr*.

Sans prétendre le moins du monde à une revue exhaustive des écrits dont nous disposons provenant des théologiens maîtres à penser du soufisme médiéval, il serait difficile de ne pas mentionner tout au moins l'œuvre de l'Andalou Ibn 'Abbâd de Ronda, décédé au Maroc en 1390. Son importance a été soulignée en ce siècle-ci par d'éminents spécialistes, religieux chrétiens (4). Concernant la « machination » d'Allah, il admet de se placer en principe dans la ligne d'Abû Ṭâlib al-Makkî. Mais, comme la remarque a pu en être faite judicieusement, Ibn 'Abbâd estime que le Croyant, tout en persistant dans la crainte de Dieu, peut parvenir, par sa confiance totale et sa gratitude constante, à un certain « sentiment de sécurité » *(salâma)*, auquel pourra se joindre une « suavité spirituelle » *(ḥalâwa)*, « signe (alors) que le serviteur a accepté et dépassé sa radicale impuissance de créature, et les ambivalences du

(1) Chap. 101 (t. II, p. 185), et *passim*.

(2) Chap. 559 (t. IV, p. 401).

(3) Chap. 315 (t. III, pp. 59-60).

(4) Asín Palacios, et plus récemment P. Nwyia, *Lettres de direction spirituelle*, Beyrouth 1958, 2e éd. 1974, du même, *Ibn 'Abbâd de Ronda*, Beyrouth 1961 ; et L. Gardet, *Quelques aperçus sur l'enseignement spirituel d'Ibn 'Abbâd de Ronda*, in *Actas del primer Congreso de estudios árabes e islámicos*, Madrid 1964, pp. 79-88.

makr Allah »; d'où enfin pour lui la « certitude » *(yaqîn)*, « cette lumière intérieure qui est un don de Dieu » (1).

***

Revenons en arrière chronologiquement pour constater que les théologiens sunnites majoritaires, tels qu'al-Aš'arî ou al-Mâturîdî au xe siècle, ou leurs premiers grands disciples ne paraissent pas, dans la mesure où ceux-ci n'adhéraient pas à l'idéologie soufie, s'être beaucoup souciés, comme d'un problème, du *makr* et de l'*istidrâj* divins. L'explication réside probablement, d'une part, dans le fait qu'ils s'abstiennent de saisir en profondeur une étroite relation personnelle, théosophique ou théophanique, entre la créature et le Créateur, et d'autre part, sans doute plus encore, dans leur opposition foncière à la notion abstraite et absolue d'une justice en quelque sorte universelle et autonome à laquelle Dieu serait tenu. Des exceptions, toutefois, n'ont rien d'impossible sous telle influence extérieure ou tel amalgame de pensée. L'aš'arite šâfi'ite Abû Bakr Aḥmad al-Baihaqî (m. 1066) en offre un exemple. Il s'efforce en plusieurs pages de son gros traité sur les Noms et Attributs divins (2), d'expliquer par une interprétation bienveillante et modérée les textes coraniques qui montrent Dieu auteur de raillerie, de ruse, de détérioration progressive de sujets humains. C'est, à ses yeux, saine réplique au comportement coupable de ces derniers, à leur attitude incorrecte, leur incompréhension fautive, leur perversité intime ou leur manque de gratitude envers le Seigneur, même s'ils ont la foi. Il remarque que l'*iḥtiyâl* n'est pas dit de Dieu (voir ci-dessus, p. 10, note 2) : ce serait une manœuvre indigne de Lui. Mais nous avons surtout à retenir sa déclaration expresse que

(1) L. Gardet, *op. cit.*, surtout pp. 86-87.

(2) *Kitâb al-Asmâ' wa-ṣ-Ṣifât*, éd. Caire 1358 h., pp. 485-490. Voir sur l'auteur et son ouvrage M. Allard, *Le problème des attributs divins...*, Beyrouth 1965, pp. 342-372 (p. 371 à propos du sens de la « ruse ») ; et J. C. Vadet, *Tradition islamique et aš'arisme dans le Livre des Noms et attributs divins d'al-Bayhaqî*, in *Bulletin des Études Orientales, Institut français de Damas*, t. XXX, an. 1978, pp. 253-269 (pas d'allusion au *makr*).

le *makr* divin n'est pas à prendre « dans le même sens que celui des êtres créés » *(lâ 'alà ma'nà makr al-maḫlûqîn)* (1). Ne devons-nous pas repérer là un impact du mu'tazilisme, vers lequel, d'ailleurs, nous allons immédiatement nous tourner ?

*
* *

Consultons l'œuvre immense, en grande partie disponible imprimée de nos jours, du mu'tazilite iranien hautement qualifié le cadi 'Abdaljabbâr (m. âgé en 1024). Nous retiendrons, en les énumérant, comme utiles sur notre thème, les prises de position qu'il exprime (avant la fin du xe siècle) dans sa somme théologique *al-Muġnî* (2) et dans son livre sur le langage parfois « équivoque » du Livre sacré, *Mutašâbih al-Qur'ân* (3). Dans le *Muġnî*, il insiste sur la nécessité de distinguer dans la terminologie entre « sens propre » *(ḥaqîqa)* et « sens figuré » *(majâz)*, qui ont des conséquences théologiques ou juridiques différentes; et des nuances indispensables sont à observer. Quand on parle des noms et attributs divins la prudence s'impose : dans le cas où les habitudes linguistiques impliqueraient un sens propre, en partie acceptable, en partie inadmissible au sujet de Dieu, il est besoin d'un « éclaircissement » *(bayân)*; ainsi, ne pas dire purement et simplement que Dieu a déterminé les actes des hommes, sans une nécessaire élucidation. Si un vocable exprime d'ordinaire, dans son sens propre, quelque chose de totalement inadmissible au sujet de Dieu, il doit alors être compris comme « polyvalent » *(muštarak)* (4). Pour 'Abdaljabbâr il est fautif de prendre au pied de la lettre « ruse, machination » *(makr)*, « tromperie » *(ḫadî'a)*, « moquerie » *(istihzâ')* de la part de Dieu

(1) Baihaqî, *op. cit.*, p. 489.
(2) Éd. Caire, à partir de 1958-60.
(3) Éd. Caire, 2 vol., 1969. — Sur la théologie mu'tazilite, à signaler, parmi d'autres travaux, trois importantes thèses récentes en français : Ch. Bouamrane, *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*, Paris 1978 ; D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980 ; Marie Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Muġnî du cadi 'Abd al-Ǧabbâr*, Alger 1982. — Aucun de ces ouvrages ne touche à la question du *makr Allah-istidrâj*.
(4) *Muġnî*, t. V, pp. 188-194.

dans le Coran (réf. ci-dessus); ces mots n'expriment en l'occurrence, vu le contexte, que la réplique à des comportements humains, en tant que « châtiment » *('iqâb)* et « rétorsion » *(jazâ')*. Le terme *ibrâm* (« tramer »), quand il est dit d'Allah, ne doit pas être pris dans son sens propre habituel, mais dans son sens plus rare de « décider fermement », ce qu'autorise la figure de rhétorique appelée *îhâm* (1).

Dans son *Mutašâbih*, cette même tendance s'exprime très librement. Relevons-y principalement ce qui complète les indications du *Muġnî*. Dans le verset coranique II, 15, la « moquerie, raillerie » *(istihzâ')* n'est pas à prendre au sens propre s'agissant de Dieu — pas plus que Sa réplique à une « mauvaise action » *(sayyi'a)* par une « mauvaise action » semblable dont font état les versets XL, 40 et XLII, 40. Comment alors comprendre que Dieu « prolonge les moqueurs dans leur rébellion » ? Cela signifie qu'Il prolonge leur vie par bonté envers eux, pour qu'ils puissent librement se repentir, tout en sachant qu'en fin de compte ils ne le feront pas (2). « Le délai imparti aux mécréants est seulement pour qu'ils croissent en péché » (III, 178) : Dieu aurait-il voulu chez eux « l'accroissement de la mécréance » *(ziyâdat al-kufr)* ? Non ! Ce serait injustice inadmissible de Sa part que cette volonté préméditée de les vouer à l'Enfer; le texte est à interpréter comme exprimant non pas le but, mais le résultat terrible auquel, par leur faute, ils aboutiront (3).

Sur l'*istidrâj* lié au *kaid* (Coran VII, 182-183), 'Abdaljabbâr tient à faire remarquer que le Livre sacré n'énonce pas là formellement à quoi conduit cette dégradation progressive : il serait donc incorrect de lui donner une signification trop spécifique; mais on ne saurait nier pour autant que le Très-Haut amène peu à peu les mécréants aux châtiments qu'ils méritent sans qu'ils s'en aperçoivent : Il ne veut d'eux que l'obéissance, tout en sachant qu'étant ce qu'ils sont leur choix sera négatif. Et s'Il s'attribue à Lui-même la « ruse » dite *kaid*,

(1) *Muġnî*, t. XX (2), pp. 213 et 218.
(2) *Mutašâbih*, § 20.
(3) *Ibid.*, § 143.

alors qu'il serait inadmissible qu'on L'en qualifiât, c'est seulement parce que la manière dont Il traite ces mécréants leur échappe et qu'ils ne trouveront pas de voie qui fasse qu'ils s'en tirent (1). Ce genre d'argumentation, à l'évidence, n'était guère apte à convaincre la grande majorité des Croyants.

Un autre Iranien, le polygraphe az-Zamaḫšarî (m. 1144), de tendance mu'tazilite, ne nous apporte pas, dans son Commentaire du Coran (achevé en 1134), de complément significatif. Notons seulement qu'il entend lui aussi la locution *makr Allah* comme une « métaphore » *(isti'âra)* pour exprimer l'action divine sur des individus qui ne s'y attendent pas et leur « détérioration graduée » *(istidrâj)*. Il incombe donc à l'être « doué de raison » *('âqil)* de vivre dans la crainte de la « machination divine » comme le combattant craint de son ennemi embuscade, attaque nocturne et ruse stratégique (2). Et suit une Tradition d'après laquelle un ascète irakien (3) avait jadis répondu à sa fille qui s'étonnait de ne le voir jamais dormir : « Ton père craint l'attaque nocturne *(bayât)* »; allusion à Coran VII, 97 : châtiment divin possible de nuit sur des populations endormies.

Encore un Iranien, le šâfi'ite Faḫr ad-dîn ar-Râzî (m. 1209), mentionné déjà précédemment : théologien, hérésiographe, auteur d'un important commentaire du Coran. C'est dans ce commentaire, *Mafâtîḥ al-Ġaib*, qu'il nous livre au moins à deux reprises ses réflexions sur le *makr* divin. Ayant exposé longuement les interprétations historiques possibles du verset III, 54 (voir ci-dessus p. 10, note 1), il déclare de toute façon inadmissible, s'agissant de Dieu, d'entendre *makr* dans son acception courante de « machination, ruse maléfique »; c'est donc là l'une des « expressions équivoques » *(mutašâbihât)* du Coran. On a pu, expose-t-il, l'expliquer comme suit : ou bien Allah s'en est servi pour énoncer Sa réplique par le même vocable que ce qu'Il veut punir, ce qui vaudrait aussi pour les termes *sayyi'a*, *muḫâda'a (→ ḫadî'a)*, *istihzâ'* (voir plus haut); ou bien c'est

(1) *Ibid.*, § 270.

(2) *Tafsîr*, éd. Caire 1354 h., t. II, p. 78, sur Coran VII, 99.

(3) Ar-Rabî' b. Ḫaiṯam (m. 686), sur lequel L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2e éd., Paris 1954, pp. 163-164.

simplement que le traitement infligé par Allah est « similaire » *(šabîha)* — non identique — au *makr*. Il existe, avoue-t-il, une troisième position, qui refuse de mettre ce terme au nombre des *mutašâbihât*, parce qu'elle ne juge pas inacceptable de le maintenir dans son sens propre ordinaire, même à propos de Dieu. Mais ar-Râzî, sur le verset VII, 99, qui déclare condamnés ceux qui se croient à l'abri du *makr Allah*, confirme bien qu'à ses yeux *makr* est à prendre ici dans un « sens élargi » *(tawassu')*, non proprement celui de « ruse » ou « machination ». Il vaut, pense-t-il, comme synonyme de « punition » *('aḏâb)*, cette punition à laquelle ne s'attendent pas ceux qui sont (déjà) « les pires des perdants » *(aḫsar al-ḫâsirîn)* dans ce monde et dans l'autre à cause de leur négligence, de leur ignorance vis-à-vis du Seigneur, qu'en conséquence ils ne craignent pas. Une certaine influence mu'tazilite a donc, une fois de plus, joué.

***

Abandonnant le moyen âge pour descendre un peu dans le temps, penchons-nous sur deux textes des XVI[e] et XVII[e] siècles, qui traitent à leur tour du *makr Allah*.

Ibn Ḥajar al-Haiṯamî (m. 1566), juriste šâfi'ite et moraliste influent, déjà rapidement évoquée par nous à propos de l'*amn min makr Allah* comme péché grave, a développé à cette occasion ses idées sur le double concept de l'*amn* et du *makr* (1). Il définit la fausse sécurité par la persistance dans le péché accompagnée de la confiance en la miséricorde divine. Il rappelle notamment que le Coran (XLI, 22-23) accuse ceux qui s'imaginent que Dieu ignorerait bon nombre de leurs actions, erreur qui les classe parmi les « perdants » *(ḫâsirîn)*. Il commente comme suit la « soudaineté » *(baġtatan)* du châtiment qui à terme, finit par frapper les pécheurs (Coran, VI, 44) : leur faisaient illusion les bienfaits divins se succédant en leur faveur malgré, de leur part, un détachement accru. Après mention de l'épisode connu sur les pleurs des (arch)anges Gabriel et Michel (voir ci-dessus), il critique vivement les mu'tazilites pour soutenir contre eux la

(1) Même référence que plus haut.

thèse sunnite que la mauvaise et la bonne conduite sont l'une et l'autre créées et voulues par Dieu; le « penchant » *(mail)* des cœurs pour le bien ou le mal, pour la foi ou la mécréance, ne pourrait exister sans une « incitation » *(dâ'iya)* qui est une création de Dieu : à preuve les histoires édifiantes d'hommes pieux qui ont religieusement mal tourné. Mais, prendre au sens propre le mot *makr*, s'agissant du Très-Haut, est inadmissible. On a voulu l'expliquer, en invoquant le Coran (XL, 40 et XLII, 40), comme l'exacte « contrepartie » *(muqâbala)* d'actes humains auxquels ce vocable peut normalement s'appliquer; Ibn Ḥajar rétorque : il n'y a pas de *muqâbala* exprimée dans le verset coranique VII, 99, si souvent invoqué sur l'*amn min makr Allah.* Il estime qu'en réalité *makr* peut fréquemment qualifier Dieu, en étant pris dans le sens d'« occultation, voile, mystère » *(sitr)* que le langage lui reconnaît dans la locution *makr al-lail* (« mystère de la nuit »). S'il est vrai que certains linguistes entendent automatiquement *makr* comme une « tromperie, fourberie, perfidie », d'autres le comprennent comme le fait de détourner autrui de son but par une « ruse, astuce » *(ḥîla)* : acte louable si c'est vers du « mieux » *(ḫair)* — ce qui aide à interpréter le verset « Allah est le *meilleur* de ceux qui machinent » (*ḫair al-mâkirîn*, voir ci-dessus) —, acte qui serait blâmable si c'était un détournement vers du pire *(šarr)*, d'où le verset XXXV, 43 : « La machination *mauvaise* ne retombe que sur ceux qui la pratiquent ».

C'est à un soufi damasquin, très respecté de ses contemporains, Ayyûb b. Aḥmad al-Ḫalwatî (m. 1661), que nous nous adresserons pour finir en consultant son écrit bref, mais original et suggestif, sur « la ruse divine » *(al-makr al-ilahî)* : un poème de neuf vers (de forme classique, mètre *kâmil*) — ce qui n'est pas étranger à la tradition mystique — accompagné de précisions dans une prose assez compacte [1] n'excluant pas quelque raideur. Il admet, comme tous, que cette ruse consiste, de la part de Dieu, omnipotent et toujours souverainement libre dans Son agir, à doter l'homme, Croyant ou mécréant, d'une

(1) F° 132 a-b du manuscrit arabe de Berlin : catalogue Ahlwardt, t. III, p. 171, n° 3237 ; microfilm au C.N.R.S. (Paris).

fallacieuse prospérité malgré sa « désobéissance ou désaccord » *(muḫâlafa)*. Néanmoins, dès l'entrée — et c'est là manifestement l'essentiel à ses yeux — il affirme que le croyant pourvu de « la vraie foi » *(al-îmân)* peut prendre « espoir » *(amal)* et grâce à l'espoir atteindre à la « sécurité » *(amân)* (1). Si l'homme, serviteur de Dieu, est dans un « état » *(ḥâl)* de totale « sincérité, vérité » *(ṣidq)*, le *makr* et l'*istidrâj* lui seront épargnés. S'il s'était cru à tort proche de Dieu et s'il se rend compte sincèrement de son erreur, Dieu le ramènera à Lui en renonçant au *makr* : Il est aussi prompt pour le « pardon » *('afw)* que pour la ruse. Toutefois, si l'individu, tout en ayant la foi, s'imagine comme le mécréant qu'il mérite les bienfaits dont il jouit en dépit de sa « désobéissance », il est et demeure l'objet du *makr* et il y a lieu de craindre qu'il ne soit « conduit graduellement » *(tadrija)* à la mécréance, du fait de la « réprobation divine » *(buġḍ ilahî)*. Par contre, si Dieu l'amène à « résipiscence » *(tauba)* et qu'il comprenne sincèrement que sa prospérité n'était pas due à son mérite personnel et qu'elle n'était qu'un *makr* devançant, par sollicitude divine à son égard, sa véritable « protection, sauvegarde » *(taufîq)*, il se retrouvera d'accord avec le Seigneur, et ce rapprochement le comblera de « bonheur » *(sa'âda)*.

Ainsi c'est sur une note plutôt optimiste, assez curieuse en elle-même, que se termine notre modeste enquête diachronique, évidemment incomplète — ne serait-ce que par l'absence de docteurs šî'ites —, sur un problème délicat pour bien des consciences humaines et, pour ce qui est de la conscience musulmane, à partir de textes du Coran.

Robert BRUNSCHVIG
(Paris)

P.-S. L'ouvrage de Räisänen, *The Idea of divine hardening, leading astray and inciting to evil in the Bible and the Qur'ân*, Helsinki 1972, discute surtout longuement de la prédestination au mal. — Un récent article érudit du Prof. Tullio Gregory, *La Tromperie divine*, in *Studi Medievali*, an. 1982, pp. 517-527, traite de la théologie chrétienne médiévale.

(1) Ne peut-on se demander si, pour l'auteur, une valeur ésotérique ne sous-tend pas le double rapprochement phonétique *amal→amân* et *îmân→amân* ?

DEVOIR ET POUVOIR

Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane

L'Islam est une religion qui se veut simple et facile, simple de dogme, facile à pratiquer. Le succès de sa propagande a été lié, est lié encore de nos jours, pour une bonne part, à cet aspect aisé sous lequel il se présente, encore que l'approfondissement de la doctrine et le développement de la casuistique aient, dès les IIe et IIIe siècles de l'hégire, abondamment ratiociné sur le dogme et multiplié règles et controverses sur le détail des prescriptions à observer. L'insistance des docteurs, cependant, demeure, non sans quelque raison, sur le caractère relativement modéré des exigences fondamentales au double plan de la pensée et de l'action. Ils se plaisent à citer la Parole coranique : « Nous avons fait de vous une communauté médiane *(ummatan wasaṭan)* » (II, 143), en l'interprétant d'ordinaire — et peu importe ici pour nous le sens originel véritable — comme la consécration du raisonnable et du moyen, à l'encontre de toute démesure, de tout excès.

Avec plus de netteté encore, le Livre déclare maintes fois que Dieu n'impose aux croyants, invités à se soumettre à Lui totalement, aucune obligation pénible : « Allah ne veut mettre sur vous aucune gêne *(ḥaraj)*... Il n'a mis sur vous dans la religion aucune gêne » (V, 6, XXII, 78). Les interdits alimentaires sont énumérés restrictivement et leur transgression est tolérable en cas de nécessité (II, 173, VI, 145, XVI, 115) ; s'ils étaient plus sévères dans l'Ancien Testament, c'était par châtiment divin

(IV, 160, VI, 146). A propos de ces mêmes interdits, le Coran souligne que le Prophète de l'Islam, énonçant le licite et l'illicite, décharge les fidèles de leur « fardeau » *(iṣr)* et des « carcans » *(aġlāl)* qui pesaient sur eux (VII, 157). Qu'il s'agisse de la récitation coranique, du Pèlerinage ou du jeûne, le Livre sacré autorise formellement le croyant, l'incite même à ne pas dépasser ce qui lui est aisé : « Allah veut pour vous la facilité *(al-yusr)*, Il ne veut pas pour vous la difficulté *(al-'usr)* » (II, 185, 196, III, 97, LXXIII, 20). Sans limitation de domaine, il est dit et redit qu'Allah « n'impose à aucune âme que selon sa faculté », *lā yukallifu (nukallifu) nafsan illā wus'ahā* (II, 286, VI, 152, VII, 42, XXIII, 62) ; variante : « ce qu'il lui a donné », *mā alāhā* (LXV, 7). Et, à la fin de la sourate de la Génisse (II, 286), cette formule est immédiatement suivie de la prière : « Seigneur, ne nous charge point d'un fardeau *(iṣr)* comme celui dont tu as chargé nos prédécesseurs ; Seigneur, ne nous charge point de ce qui est hors de nos facultés *(mā lā ṭāqala lanā bih).* »

Le Coran, nous l'avons vu, ne cache pas que sur tel point précis c'est en opposition au judaïsme que l'allégement est consenti, voire ordonné. D'une manière plus générale, la conception qu'il exprime va à l'encontre du talmudique « joug de la Loi » *('ōl Tōrā)*[1] ; et, à rebours du courant islamique postérieur, elle tendrait à abattre la « haie » *(seyāg)* rabbinique autour de la Loi plutôt qu'à en édifier une nouvelle à son tour. Avec raison, von Grunebaum observe : « Le Prophète fut envoyé non pour rendre la vie plus difficile, mais pour la faciliter »[2].

(1) Au moyen âge, parmi les penseurs juifs espagnols, Baḥya Ibn Paquda (fin XIe siècle), qui a mis l'accent sur la piété intérieure, écrira néanmoins : « Il est évident que Dieu a fait peser des obligations sur les corps... Nous sommes sous le joug de devoirs extérieurs et intérieurs, afin que notre soumission soit parfaite dans nos œuvres comme en notre conscience » (*Introduction aux devoirs des cœurs*, trad. A. Chouraqui, Paris [1950], p. 16). Mais Maïmonide (fin XIIe siècle), invoquant à l'appui de sa thèse un verset assez vague de Jérémie (II, 31), protestera contre l'idée que les lois religieuses « imposent de grands et lourds fardeaux et qu'elles causent des tourments (*Le Guide des Égarés*, trad. S. Munk, Paris 1861, t. II, p. 305) ; et Isaac Abrabanel (fin XVe siècle) commentera le même passage dans le même sens (*ibid.*, n. 2).

(2) Von Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago 1946, p. 230, trad. fr. Paris 1962, p. 252.

Si l'on s'en tenait à cette ligne rassurante, la question des rapports entre les obligations religieuses et la faculté de les satisfaire ne susciterait pas, du moins au niveau élevé des principes, de grandes controverses. Mais force est bien de constater que d'assez bonne heure il en a été différemment. D'autres considérations, appuyées sur d'autres textes coraniques, devaient jouer, en sorte qu'au nombre des problèmes traditionnels qui ont animé durant des siècles la pensée théologique et juridico-religieuse de l'Islam figure celui-ci : « Dieu peut-il exiger de l'homme ce que ce dernier est hors d'état d'accomplir ? » En termes techniques arabes, c'est le problème dit du *taklīf mā lā yuṭāq*.

***

Le *taklīf* est l'imposition par Dieu à l'homme d'un comportement dont ce dernier sera responsable devant Lui. S'il s'apparente aux notions d'« obligation » *(wujūb)* et d'« ordre » *(amr)*, il ne se confond pas avec elles tout à fait : la première est une qualification légale qui exprime un devoir strict portant sur une chose ou sur une action ; la deuxième est plus proche en un sens du *taklīf*, parce que tous deux sont susceptibles d'une interprétation moins rigoureuse et qu'ils visent la personne-sujet plus que l'objet ; mais le *taklīf* met l'accent davantage sur la relation entre Celui qui commande et celui qui est commandé, sur la position de l'homme soumis à l'ordre et sur l'effet de charge qui en résulte pour lui. C'est cette valeur de charge, avec l'aspect de responsabilité s'y rattachant, qui caractérise l'emploi de ce substantif verbal et des formes grammaticales les plus proches appartenant à la même racine, déjà dans le Coran, puis dans la langue théologique et juridique traditionnelle. Le *mukallaf* est l'individu à capacité et responsabilité entières dans ce qui serait pour nous le double domaine de la religion et du droit.

L'étude du *taklīf*, de par sa nature même, ressortit donc également aux deux branches d'*uṣūl : uṣūl ad-dīn* ou théologie, et *uṣūl al-fiqh* ou méthodologie juridique. C'est en effet dans des ouvrages de l'un ou l'autre de ces deux genres qu'on la rencontre, sans que soit toujours aussi marquée qu'on pourrait s'y attendre

la différence de perspective et d'objet entre ces deux disciplines jumelées. Ainsi en est-il notamment à propos du *taklīf mā lā yuṭāq*, en dépit du caractère plus foncièrement théologique des questions qui sont alors débattues. Le problème concerne et Dieu et l'homme : théodicée et anthropologie s'y rejoignent, dans les rapports entre attributs de l'Être Suprême et actes humains ; libre arbitre et prédestination s'y combattent ; l'éthique y est directement intéressée ; sont maniés aussi dans la bataille les concepts délicats de la puissance et de l'impuissance, du possible et de l'impossible, où métaphysique et logique sont impliquées.

Mais comment un pareil problème, en face des versets coraniques rappelés tout à l'heure, a-t-il pu surgir ? Cela n'est concevable qu'au sein de la grande querelle qui a opposé dans l'Islam, dès l'éveil d'une vraie conscience théologique, prédestination à libre arbitre, et dans la mesure où les partisans de la première allaient jusqu'à admettre que l'imposition d'une obligation par Dieu à l'homme n'est nullement incompatible avec l'impossibilité radicale pour l'homme de la remplir. On sait que le Coran offre des textes qui se peuvent interpréter, et qui l'ont été en effet au cours des siècles, en faveur de l'une ou de l'autre des deux thèses contraires. Sur le point plus précis qui nous occupe, argument a été tiré très vite, semble-t-il, de textes coraniques qui présentent des mécréants comme voués à une mécréance fatale, sans aucune possibilité pour eux d'acquérir la foi et par conséquent d'obéir aux commandements divins[1]. « Ils étaient *incapables* d'entendre », est-il écrit notamment (XI, 20, XVIII, 101). De nombreux versets (II, 7 et *passim*) vont répétant que c'est Dieu même qui aveugle les mécréants et les rend sourds, qui « scelle leurs cœurs », « met sur leurs cœurs des enveloppes ». Dieu a « endurci le cœur de Pharaon et des siens de manière qu'ils ne pussent croire avant le châtiment » (X, 88-89). Le cas surtout d'un oncle du Prophète, nommément cité, Abū Lahab, dans une courte sourate (CXI) consacrée à

(1) On ne saurait trop souligner combien le problème politico-religieux de la foi et de la mécréance a mis sa marque sur la théologie musulmane dès ses premiers débuts et dans la suite des temps.

le maudire et à prédire sa perdition définitive, a paru à beaucoup probant ; puisqu'il est damné d'avance irrémédiablement, c'est donc qu'il lui est impossible de se convertir, d'adhérer à la foi à laquelle cependant Dieu le convie par la bouche de Son Prophète : *taklīf mā lā yuṭāq*. Quant à la prière reproduite ci-dessus, qui termine la sourate de la Génisse (II, 286), elle est alors comprise dans le même sens : le croyant demande à Dieu de ne point le charger au-delà de ses facultés *(ṭāqa)* ; or il serait inconvenant de prier Dieu de s'abstenir d'une chose totalement inadmissible *(mustaḥīl)* comme, pour Lui, par exemple, d'engendrer ou d'être engendré (allusion à Coran XCII, 3) ; il n'est donc pas exclu que Dieu impose à l'homme ce qui est hors de sa capacité. Cette déduction, qui se retrouvera chez bien des auteurs, nous est rapportée d'abord sous le nom d'Aḥmad b. Ḥanbal (m. 855), porte-drapeau du fidéisme traditionaliste le plus rigoureux[1].

Ainsi était sauvegardée, aux yeux de doctrinaires intransigeants, une Puissance divine absolue, sans limitation d'aucune sorte — logique, métaphysique ou morale — en dehors de ce qui est énoncé dans le Coran. Dieu peut tout, même l'impossible, ou plutôt « impossible » n'a pas de signification pour Lui. N'est possible, en contrepartie, que ce qu'Il veut, c'est-à-dire ce qui se réalise effectivement ; le bien et le mal, qui n'ont pas non plus, appliqués à l'Être divin, de signification valable, et dont la qualification même ne dépend que de Lui, sont l'œuvre exclusive de Sa Puissance et ne relèvent que de Sa Volonté. Les actes de l'homme, comme tout ce qui existe, sont créés par Dieu ; puissance et acte, en eux, sont simultanés, se confondent[2] ; l'homme n'est jamais en puissance de ce qu'en fait il n'accomplit pas : le mécréant *(kāfir)*, par exemple, n'est en puissance que de sa mécréance *(kufr)*, non de la foi *(īmān)* qu'il délaisse

(1) A la suite des *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* d'Ibn Abī Ya'lā, éd. Caire 1952, t. II, p. 268. Ce même texte précise que le *taklīf mā lā yuṭāq* que les fidèles ont à prier Dieu de leur épargner porte, d'après Aḥmad b. Ḥanbal, non sur une incapacité absolue, mais sur l'incapacité par défaut d'une grâce divine *(taufīq)* particulière ; mais cette distinction, que nous reverrons tout à l'heure, ne lui a peut-être été attribuée que par des disciples, ultérieurement.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 299.

(tarakah)[1]. Que Dieu lui fasse obligation de croire alors qu'il ne lui en donne pas l'indispensable capacité, et qu'Il le tienne pour responsable *(mukallaf)* de cette mécréance forcée, ne doit pas poser un problème, encore moins heurter la conscience : « il ne Lui est pas demandé compte de ce qu'Il fait, c'est à eux qu'il est demandé compte » (Coran XXI, 23). Le fidèle n'a pas à s'interroger en pareille matière, Dieu est entièrement libre et souverain, il est inconvenant de spéculer sur Sa nature et sur Ses œuvres. La théodicée se cantonne aux formulations, reçues du Prophète, qui figurent dans le Coran et dans les hadiths.

* * *

A ces partisans de la prédestination, que leurs adversaires qualifiaient de « contraignants » *(mujabbira)*[2], s'opposaient les tenants du libre arbitre, auxquels on appliquait, d'ordinaire sans bienveillance et non sans certaines fluctuations, le nom de *qadariyya*[3]. Au nombre et en tête de ces derniers, les *mu'tazilites*, partisans d'une spéculation théologique rationalisante, soutenaient l'inadmissibilité du *taklīf mā lā yuṭāq*, contraire selon eux non seulement aux principes coraniques rappelés ci-dessus, mais à la justice *('adl)* et à la raison *('aql)*. Pour eux, l'homme n'est moralement responsable que d'actes voulus par lui, en application du libre choix *(iḫtiyār)* que Dieu lui accorde ; et Dieu ne saurait lui faire obligation de ce qu'il serait incapable d'accomplir. C'est assurément en liaison avec cette faculté de choix laissée à l'homme pour nombre de ses actes et avec leur refus du *taklīf mā lā yuṭāq* qu'ils ont tenu à poser l'*antériorité* de la puissance par rapport à l'acte[4] : la « puissance » *(qudra)*, entendue ici comme « pouvoir d'agir »

(1) Al-Ḫayyāṭ, *K. al-Intiṣār*, éd. trad. Nader, Beyrouth 1957, p. 17/10.

(2) La prédestination était définie par les mu'tazilites comme la croyance à la création des actes de l'homme par Dieu, et par la secte des Karrāmiyya comme l'affirmation de la simultanéité entre le pouvoir d'agir et l'acte ; Maqdisī, *BGA* III, p. 37 bas (la trad. A. Miquel, Damas 1963, p. 90, est à reviser quelque peu sur ce point).

(3) M. Watt, *Free Will and Predestination in early Islam*, Londres 1948, pp. 48 suiv., 96 suiv. ; H. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, p. 49, n. 1.

(4) Al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, éd. Ritter, p. 230.

(istiṭā'a)[1], précède l'acte *(fi'l)*. S'il en était autrement, si le mécréant *(kāfir)*, ayant reçu l'ordre divin d'avoir la foi *(īmān)*, n'en avait aussi la capacité *(istiṭā'a)* avant l'acte, ce serait, estiment-ils, comme si l'on commandait à l'aveugle de voir ou au paralytique de marcher[2]. Pour qu'il y ait liberté véritable, ils ont affirmé que cette *qudra*, nullement contraignante *(ġair mūjiba)*, s'exerce chaque fois entre deux « contraires » *(ḍid-dain)*[3]. Abū l-Huḏail al-'Allāf (m. vers 840), véritable organisateur de la doctrine jusque-là assez floue et de sa problématique, disait, au témoignage d'un autre mu'tazilite légèrement postérieur : « Qui a puissance d'accomplir un acte a puissance de ne pas l'accomplir *(al-qādir 'alà l-fi'l al-qādir 'alà tarkih)*;... lorsqu'il est vrai que [la *qudra*] existe pour un acte, il est vrai qu'elle existe pour son contraire ; lorsqu'il est faux qu'elle existe pour un acte, il est faux qu'elle existe pour son contraire »[4].

Comment ne pas rappeler ici le débat antique, qui a mis aux prises les Mégariques et le Lycée ? Les Mégariques refusaient de dissocier la puissance et l'acte, que peut-être même à l'origine leur vocabulaire technique ne distinguait pas. Leur fatalisme, comme celui des Stoïciens, s'accommodait de cette indifférenciation ; s'ils admettaient une puissance, c'était une puissance contraignante, concomitante à l'acte exactement[5]. Toute ambivalence de la puissance ou du possible était ainsi niée. Cette ambivalence, par contre, est mise en relief par Aristote.

(1) Sur l'emploi de ces deux termes voir notamment al-Fārābī, *Commentaire du De Interpretatione d'Aristote*, éd. Beyrouth 1960, p. 182.

(2) Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, éd. Caire, t. III, 1320 h., p. 16, qui cite l'argument sous le nom d'Abū l-Huḏail b. 'Allāf. Sur ce dernier, voir, outre l'art. de l'*Enc. Islām*, par Nyberg, le petit livre d'al-Ġurābī, *Abū l-Huḏail b. 'Allāf*, Caire 1949.

(3) Sur la définition et l'application de la notion de « contraires » chez les mu'tazilites, voir les différentes positions rapportées dans les *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 376-377.

(4) *K. al-Intiṣār*, pp. 17-18/10.

(5) Le précédent mégarique a été justement invoqué par S. Van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, Oxford-Londres 1954, t. I, p. xxii, t. II, pp. 30, 37-39, à propos de la potentialité dans la théologie aš'arite (voir ci-après). Sur la position des Mégariques, voir notamment P. M. Schuhl, *Le Dominateur et les Possibles*, Paris 1960, pp. 34-35, et P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, p. 451.

Celui-ci, afin d'échapper au fatalisme et à une prédétermination absolue[1], a distingué formellement la puissance de l'acte ; il insiste de plus sur la possibilité des deux « contraires » tant que l'acte en puissance n'est pas encore réalisé : « Tout ce qui peut être coupé ou se promener peut aussi ne pas être coupé ou se promener, et la raison en est que tout ce qui est ainsi en puissance n'est pas toujours en acte, de sorte que la négation lui appartiendra aussi. Ce qui est capable de voir peut aussi ne pas voir... Les puissances rationnelles sont celles qui sont en puissance de plusieurs effets, c'est-à-dire de contraires... Les puissances rationnelles sont toutes également puissances des contraires »[2]. « Toute puissance est puissance simultanée des contradictoires... Ce qui a puissance d'être peut aussi bien être et n'être pas... Chez tous les êtres qui sont dits pouvoir, le même être est puissance des contraires »[3].

Chez le philosophe antique comme chez nos mu'tazilites médiévaux l'antériorité de la puissance par rapport à l'acte est liée à la considération du facteur *temps*. Pour Aristote, n'ont pas la puissance, mais seulement l'acte, les Substances premières, êtres intemporels ; et l'acte est antérieur à la puissance selon la notion et selon l'espace ; c'est seulement selon le temps que la puissance précède l'acte, sinon dans un ensemble d'êtres ou de choses, du moins chez un individu déterminé[4]. Pour les mu'tazilites, ou du moins la plupart d'entre eux, l'*istiṭā'a* concédée à l'homme, existant en lui avant l'acte, demeure en lui « tant que Dieu Très-Haut l'y fait demeurer *(baqqāhā)* ». Cette distinction temporelle entre puissance et acte, les mu'ta-

(1) Sur la conjonction entre l'argument moral et l'antifatalisme chez Gorgias et chez Aristote (comme ce sera de nouveau le cas chez les mu'tazilites), voir D. Amand, *Fatalisme et Liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, pp. 30-35.

(2) *De l'Interprétation*, 12, 21 b ; 13, 22 b - 23 a (trad. Tricot). Pour ce qui est des puissances irrationnelles, voir Hamelin, *Le Système d'Aristote*, 2e éd. Paris 1931, p. 276.

(3) *Métaphysique*, Θ 2, 1046 b ; 8, 1050 b ; 9, 1051 a (trad. Tricot). De même la vue est sens du visible et de l'invisible, le toucher sens du tangible et du non-tangible, *De l'Ame*, II, 11, 424 a (trad. Tricot).

(4) *De l'Interprétation*, 13, 23 a ; *Métaphysique*, Θ 8-9, Λ 6. Sur l'ambiguïté du terme « puissance » (δύναμις) chez Aristote, voir Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote*, Paris 1939, p. 420, et Tricot, trad. de la *Métaphysique*, Paris 1962, p. 481, n. 1.

zilites y sont attachés au point de refuser que la puissance existe encore à l'instant même de l'acte, lors de sa réalisation *(fī ḥālih)*; elle s'arrête en quelque sorte au seuil de l'acte, ne pouvant être concomitante à l'acte « en quelque manière que ce soit ». L'un d'eux, Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī (IXe siècle), avança sans succès la distinction suivante, sorte de demi-concession, qui n'est pas absurde : la *qudra*, puissance de faire ou de ne pas faire avant la réalisation de l'acte, n'est plus que puissance de faire dans l'instant même où l'acte s'accomplit. Quelques autres, dont Abū l-Qāsim al-Balḫī (m. en 931), refusant la durée à l'*istiṭā'a*, enseignent que néanmoins l'acte en résulte « en un deuxième temps *(waqt)* », pour lequel Dieu crée une nouvelle *qudra*[1].

*
* *

Les mu'tazilites, à la vérité, saisissaient fort bien que de pareilles questions ne pouvaient être posées ni résolues d'une manière aussi simpliste qu'un exposé rapide ou sommaire le donnerait à croire trop aisément. De bonne heure, pratiquement à partir d'Abū l-Huḏail, des distinctions et des discussions se sont fait jour dans leur école, tendant à nuancer, à préciser, à légitimer les thèses majeures. Sur la nature même, par exemple, de l'acte humain, comme sur la nature de la puissance ou de l'impuissance, ils ont tenté des mises au point assez variables, conscients des difficultés que suscitaient de la part de leurs adversaires ou à l'intérieur de leur propre système les positions générales qu'ils avaient adoptées. C'est ainsi que la théorie des « actes engendrés » *(tawallud)*, malgré ses graves variations sur leur définition même — notamment entre gens de Basra et de Bagdad — permettait de rendre compte séparément de nombre d'actes ou de faits issus automatiquement d'un acte volontaire au départ : la puissance ou *qudra* de ce premier acte était regardée comme suffisante, même une fois disparue *(ma'dūma)*, pour expliquer le déclenchement des actes subséquents[2]. Quant à la nature de la puissance chez l'homme, ou

(1) *K. al-Intiṣār*, p. 62/72 ; et surtout *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 230-234.
(2) *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, pp. 232, 401 et suivantes.

de l'impuissance à agir, elle aussi est l'objet de débats internes qui nous importent ici dans la mesure où ils sont aptes à retentir sur le *taklīf mā lā yuṭāq*. La capacité d'agir *(istiṭā'a)* est conçue par Abū l-Huḏail et par d'autres, surtout gens de Basra, comme un « accident » *('araḍ)* de la personne, distinct de la simple intégrité physique *(as-salāma wa-ṣ-ṣiḥḥa)* à laquelle elle se surajoute assurément. Mais il est des mu'tazilites, principalement bagdadiens, pour estimer qu'elle n'est pas autre chose que la santé et l'absence d'infirmités *(āfāt)*[1]. L'école enseigne que la puissance subsiste en dépit d'un empêchement extérieur *(al-man' yujāmi' al-qudra)*, par exemple une chaîne aux pieds interdisant la marche, encore qu'il ne faille, d'après certains, qualifier de *qādir* la victime d'un tel empêchement tant que celui-ci dure, ni, dit un autre, de *qādir* à la manière de l'homme qui, capable de voir, ferme les yeux. Pour tous, en revanche, la *qudra* humaine est incompatible avec une « incapacité » *('ajz)* personnelle foncière, du type de l'infirmité chronique *(zamāna)* atteignant le membre intéressé[2].

Il est rendu clair par ce qui précède que cette *qudra* humaine avait tendance, chez les mu'tazilites, à s'atténuer en une simple aptitude, en une simple virtualité, en même temps qu'elle multipliait sa présence et gagnait en extension. Parallèlement d'ailleurs, ils comprenaient la *qudra* de Dieu, Toute-Puissance admise par tout l'Islam, sous l'angle des potentialités, autant que sous celui de la réalité. C'est nourris de cette double conception extensive qu'ils ont pensé résoudre quelques problèmes plus spécifiquement théologiques tournant autour des rapports de la Puissance et de la Prescience divines avec la liberté humaine, avec la mécréance ou avec la foi. L'acte dont Dieu sait qu'il

(1) *Maqālāt*, p. 229.

(2) *K. al-Intiṣār*, pp. 62-63/72-73 (qui souligne cette distinction en réplique à une interprétation malveillante); *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, p. 240 (voir *ibid.*, p. 242, sur le concept du *'ajz*, entendu comme étant, suivant les auteurs, incapacité par rapport à un acte ou à une chose). — Comme l'explique un commentateur beaucoup plus tardif, dans la dernière hypothèse rapportée ci-dessus, c'est la *qudra* qui est « contrariée », non point l'acte objet de la *qudra (maqdūr)*, tandis que dans l'hypothèse précédente, celle de l'empêchement extérieur, c'est l'acte qui est « contrarié », non point la *qudra* elle-même, qui demeure ; ĪjI (voir ci-après, p. 44), t. VI, p. 101.

ne sera pas, peut-il être dans la *qudra* de l'homme ? Est-il possible qu'il se produise ? Ils ont répondu sans hésiter par l'affirmative à la première question : l'homme peut être *qādir* de ce que Dieu sait qu'il ne fera pas. Du même coup ils postulaient que le mécréant dont Dieu sait qu'il ne croira pas est *qādir* de la foi à laquelle il a reçu l'ordre d'adhérer ; un seul des leurs, 'Alī al-Uswārī (1re moitié du IXe siècle), répugnait à cette formule, à laquelle il croyait remédier en dissociant dans le langage, à propos du mécréant, l'ordre émis par Dieu et la *qudra* de croire par Lui concédée[1]. Sur la seconde question, plus tranchante et plus compromettante, ils n'ont pas réussi entre eux-mêmes à faire l'unanimité. La plupart, cependant, étaient d'avis que l'acte dont Dieu a su et annoncé qu'il ne se produirait pas, Dieu demeure en puissance *(qādir)* de le produire ; ils en excluaient — distinction importante que le rationalisme le moins exigeant devait imposer — le cas d'impossibilité radicale d'ordre logique *(istiḥāla)*; mais ils n'étaient pas tous d'accord pour en exclure également le cas d'incapacité personnelle *('ajz)* de l'agent, celle-ci n'ayant pas nécessairement un caractère définitif. Assurément cette *qudra* de Dieu sur ce qu'Il avait lui-même annoncé ne pas devoir se produire, si elle magnifie en un sens la Toute-Puissance, paraît surtout, dans l'hypothèse où elle se manifesterait dans les faits sans rester à l'état de simple virtualité, porter atteinte à Sa Prescience et à la véracité de Ses informations. A cette objection, qui leur fut faite sans relâche, les tenants de la thèse répliquaient par des assertions peu lumineuses, dont la signification semble à expliciter comme suit : la réalisation même de l'acte impliquerait alors rétroactivement une sorte d'annulation — ou plutôt de nullité foncière — de l'annonce divine en cause au profit d'une annonce contraire, antérieure à l'acte et conforme à lui. L'illustre mu'tazilite al-Jubbā'ī (m. 915), offusqué par cette solution curieuse de ses devanciers, déclarait impossible l'acte dont Dieu avait annoncé qu'il ne serait pas ; mais, arguant assez étrangement du « doute » *(šakk)* inhérent à l'expression

(1) *Maqālāt*, pp. 243-4, 561 : al-Uswārī procédait à une dissociation du même ordre dans la question évoquée ci-après. Cf. aussi *K. al-Intiṣār*, p. 24/19.

même « il est possible » *(yajūz)*, il concédait à ses confrères qu'il est possible que se produise l'acte dont Dieu savait, *sans toutefois l'annoncer*, qu'il ne se produirait pas(1).

*
* *

Ce serait évidemment une fausse vue des choses que de se représenter les deux grandes tendances théologiques jusqu'ici évoquées, traditionaliste d'une part, mu'tazilite de l'autre, comme polarisant toute la pensée musulmane aux IIe et IIIe siècles de l'hégire sur les points traités. Il est un assez grand nombre de théologiens anciens de marque qui, partageant avec les mu'tazilites le goût d'une rationalisation (limitée) de la foi, n'entrent pas cependant dans le cadre de leur école, mais qui ont leur doctrine propre ou qui se rattachent (ou qu'on a rattachés) à un ensemble déterminé tel que l'une des grandes branches du mouvement šī'ite. Le pouvoir d'agir et ses problèmes les ont, eux aussi, occupés. Dans la catégorie des indépendants ou gens de faible dépendance, Ḍirār b. 'Amr et al-Ḥusain an-Najjār, qui ont fleuri vers la fin du VIIIe siècle et dans la première moitié du IXe, et qui ont formé des disciples respectueux de leur enseignement, ont nourri sur l'*istiṭā'a* des idées assez voisines, chez le premier, des thèses mu'tazilites, mais qui chez le second s'en éloignaient. Pour Ḍirār, le pouvoir d'agir (partie, et non accident, de celui qui en est pourvu) existe avant l'acte et encore pendant que l'acte se produit. Pour an-Najjār, au contraire, point de durée de l'*istiṭā'a* parce que, s'il lui reconnaît comme les mu'tazilites le caractère d'accident, il lui refuse précisément, en tant qu'accident incorporel, la durée que ceux-ci lui accordaient ; aussi lui dénie-t-il l'existence avant l'acte : elle n'est que l'« aide » *('aun)* divine créée au moment de l'acte, simultanément ; « lorsqu'elle existe, l'acte existe ; lorsqu'elle fait défaut, l'acte fait défaut ». La « capacité de la foi » est une faveur particulière, due à une grâce divine efficiente *(taufīq)* dont l'absence *(ḫiḏlān)* est synonyme de capacité de mécréance

(1) *Maqālāt*, pp. 203-206, 558-563.

et d'égarement[1]. Voilà qui concorde singulièrement avec la position traditionaliste, bien que dans un contexte différent.

Signalons enfin que les šī'ites étaient fort divisés sur l'*istiṭā'a*, sur sa nature et sur sa relation temporelle avec l'acte. Pour certains, par exemple, elle se confond avec l'intégrité physique, condition préalable à l'acte : « tout (homme) valide a capacité d'agir » *(kull ṣaḥīḥ mustaṭī')*. Les disciples de Hišām b. al-Ḥakam ont plus d'exigences ; pour eux, la capacité d'agir comprend, en sus de l'intégrité physique, trois autres éléments : absence d'obstacle, durée, instrument, tous ceux-là antérieurs à l'acte, et un cinquième, la « cause immédiate » *(sabab)* créée par Dieu au moment précis de l'acte qu'elle suscite immanquablement. Un autre maître, nous dit-on, professait que le pouvoir d'agir était, *avant* l'acte, aptitude à faire ou à ne pas faire, mais seulement capacité de faire *pendant* que l'acte se réalise[2]. Chez les Zaidites, šī'ites dits modérés, avec lesquels les mu'tazilites ont eu de bonne heure et plus encore par la suite d'étroits contacts, s'exprimaient trois avis, plaçant l'*istiṭā'a* soit avant, soit pendant, soit à la fois avant et pendant le *fi'l*[3].

On peut donc dire qu'avant l'an 900 les théologiens musulmans de tendance rationalisante avaient tourné et retourné les problèmes de la puissance, de l'impuissance, de la capacité d'agir. Ils avaient abordé, chemin faisant, les notions du possible et de l'impossible. Mais l'approfondissement de ces thèmes n'était point pour eux un objet en soi. Ni leur bagage culturel ni leur orientation intellectuelle ne les prédisposaient, dans ce domaine, à des développements logiques ou métaphysiques autonomes, à des analyses minutieuses étayant des théories structurées. Leur champ mental est occupé par la considération dominante de la Toute-Puissance divine, dont il convient essentiellement de concilier l'idée avec quelque liberté chez l'homme :

(1) *Maqālāt*, pp. 281, 283, 360.
(2) *Ibid.*, pp. 42-43.
(3) *Ibid.*, pp. 72-73. De l'un de ces Zaidites sont rapportés, *ibid.*, pp. 559-560, des distinguos subtils sur la question, évoquée ci-dessus, de la possibilité pour Dieu de faire ce qu'Il sait qu'Il ne fera pas.

conciliation plus ou moins poussée, plus ou moins heureuse philosophiquement[1], toujours discutable dans le détail si on en acceptait les grandes lignes, et qui devait être battue en brèche par la sévère remise en cause que des adversaires ont opérée.

*
* *

C'est probablement vers l'an 300 de l'hégire[2] (début du xe siècle) — et il est dommage que cette chronologie ne puisse être davantage précisée — que les doctrines traditionalistes ont commencé, non sans de fortes résistances destinées à durer longtemps, à revêtir un manteau théologique plus étoffé qu'un simple tissu d'affirmations péremptoires, grâce au recours à une dialectique qui, tout en s'inspirant fondamentalement des données scripturaires, ne dédaignait plus d'argumenter rationnellement, empruntant aux dogmatistes rationalisants ou gens du *kalām* des traits de leur méthode, voire quelques-uns de leurs principes explicatifs. Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (m. en 935), ex-mu'tazilite, éponyme d'une école nouvelle appelée à un grand avenir dans le monde sunnite, est devenu, dans les générations suivantes, le symbole le plus parlant de cet effort. Il connaissait admirablement les diverses positions théologiques de ses prédécesseurs ou contemporains ; il avait su les exposer avec une exactitude remarquable dans ses *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, où nous avons la chance de les saisir ; et, lorsqu'il eut élaboré sa propre doctrine et qu'il entendit la défendre, sous forme de questions et de réponses, dans ses *Luma'*, c'est largement à travers la problématique, les concepts, voire la terminologie jusque-là prévalents qu'il dut tenter les justifications nécessaires. La lecture attentive des *Maqālāt* est indispensable pour pénétrer convenablement le texte des *Luma'*.

(1) Il est dommage que nous ne disposions pas de la *Risāla* que le philosophe al-Kindī (m. en 866), de tendance mu'tazilite, a composée, parmi ses ouvrages de controverse, sur l'*istiṭā'a* et le temps où elle se produit *(zamān kaunihā)*; Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, éd. Caire 1348 h., p. 362 bas.

(2) Il n'est peut-être pas hors de propos de souligner que le même intervalle de temps sépare de la prédication de Jésus la formulation orthodoxe définitive de la foi chrétienne (Symbole de Nicée, en 325).

Il est bien connu que c'est au moyen de la théorie de l'*iktisāb* ou « endossement » par l'homme de ses actes, créés par Dieu, qu'al-Aš'arī entendait résoudre le conflit d'ordre moral que soulève la croyance en une prédestination absolue. Qu'il n'ait pas tout à fait inventé cette notion, mais qu'il en ait fait un nouvel emploi, ne nous importe pas ici ; nous n'avons pas dans la présente analyse à la faire nécessairement intervenir. Ce qu'il nous faut seulement embrasser du regard avant d'aborder quelques précisions utiles, c'est le schéma général qui nous remet devant une *istiṭā'a* ou *qudra* humaine, voulue et créée par Dieu, concomitante à l'acte, duquel elle ne se dissocie pas[1] : si elle n'est pas, il n'est pas ; si elle existe, il existe aussi (§ 133). Ce que l'homme ne fait pas, il n'en a pas le pouvoir ; Dieu seul est auteur de la mécréance ou de la foi (§ 86). Il n'est ainsi de possible pour l'homme que ce qui est réellement, c'est-à-dire ce que Dieu a rendu possible, a su à l'avance et a voulu ; en conséquence, plus de problème né du besoin de concilier avec une liberté humaine la Prescience et la Volonté souveraine de Dieu. La Puissance et la Volonté divines se confondent ; mais se distinguent d'elles l'ordre donné par Dieu dans Sa totale liberté, qu'aucune loi, aucune règle éthique ne vient brider, en sorte que rien ne L'empêche de décréter des actes humains contrevenant à Ses propres commandements et de commander à l'homme ce que celui-ci n'a pas capacité d'accomplir. En principe donc est admis le *taklīf mā lā yuṭāq*. Examinons les choses d'un peu plus près.

La stricte simultanéité de la capacité d'agir et de l'acte chez l'homme devait normalement entraîner, dans la doctrine d'al-Aš'arī, le refus de définir la *qudra* humaine, contrairement à la Puissance divine, comme puissance de la chose et de son contraire à la fois. En effet, pour que l'homme, explique-t-il, eût à la fois puissance de l'acte et de son contraire, il faudrait que ces deux contraires coexistassent, ce qui est une impossibilité logique, une absurdité *(muḥāl)* (§ 126). L'*istiṭā'a*, étroitement liée à l'acte sans aucune alternative, nécessitant l'acte

(1) *K. al-Luma'*, éd. Mc Carthy, *The Theology of al-Ash'arī*, Beyrouth 1953, principalement § 122 à 138.

autant qu'elle l'autorise, est distincte de l'individu qui la manifeste, puisque, commente notre auteur, le même individu tantôt la possède et tantôt ne la possède pas : elle est donc une « disposition » *(ma'nà)* non permanente, notion similaire, sinon identique, à l'« accident » *('araḍ)* des mu'tazilites de Basra[1]. Ni la vie ni l'intégrité physique ne constituent la capacité, bien que cette dernière les suppose ; il y faut en plus la *qudra* particulière à chaque acte et que Dieu crée pour permettre d'agir[2].

L'impossibilité d'agir, pour al-Aš'arī, est de deux sortes, de deux degrés : une « incapacité » *('ajz)* véritable, radicale, et d'autre part ce qui n'est qu'« absence de *qudra* ». La ligne de clivage, dans cette répartition binaire, n'est pas identique à ce que nous avons constaté chez les mu'tazilites, malgré l'emploi du même terme *'ajz*. Dans les passages les plus techniques, le *'ajz* d'al-Aš'arī est un empêchement dirimant aussi bien qu'une incapacité personnelle, le tout allant, semble-t-il, de l'obstacle naturellement insurmontable à l'absence de membre ou de vie. Le *taklīf mā lā yuṭāq*, alors, ne s'applique pas. Il n'est concevable que s'il y a simple absence de *qudra*, de puissance spécifique concédée par Dieu pour un objet déterminé, de cette capacité d'agir qui, on l'a rappelé tout à l'heure, n'admet pas de « contraire » et n'existe que simultanément avec l'acte qu'elle rend possible et nécessaire en même temps. Il en est ainsi, par exemple, de la foi que certains mécréants ne peuvent acquérir : notre docteur refuse de faire intervenir ici la notion de *'ajz;* ce n'est point, proclame-t-il, par incapacité radicale ni par empêchement dirimant de croire que le mécréant n'adhère pas à la foi ; s'il ne s'y rallie pas, c'est tout uniment « parce qu'il la néglige et qu'il est adonné à son contraire » *(li-tarkih wa-šliġālih bi-ḍiddih) ;* c'est, à ses yeux, une simple absence de *qudra*[3]. Mieux encore : une explication exclut l'autre ; car

(1) Baġdādī, *Farq*, éd. Caire 1948, pp. 109-110 ; Šahrastānī, *Milal*, éd. Caire 1317 h., t. I, p. 124. Voir aussi Ḥammūda Ġurāba, *Al-Aš'arī*, Caire 1952, pp. 109 suiv.

(2) Il est des activités pour lesquelles la *qudra* a besoin d'un « savoir-faire » *(iḥsān)*, par exemple le tissage ; mais Dieu aurait pu, s'Il l'avait voulu, donner à l'homme la *qudra* de tisser sans *iḥsān* (§ 131).

(3) Plus sommairement, dans le même sens, Aš'arī, *Ibāna*, éd. Caire 1348 h., pp. 53, 55.

le *'ajz*, pour al-Aš'arī, supprime la possibilité de la chose *et* de son contraire ; il n'y a donc pas de *'ajz*, à sainement parler, quand l'homme peut agir dans le sens contraire de son incapacité ; or qui dit mécréance dit le contraire de la foi. Une objection qu'il rapporte ou suppose : puisque, d'après lui, l'homme radicalement incapable ou totalement empêché *('ājiz)* de faire une chose est incapable de son contraire, pourquoi ne pas admettre que l'homme « capable » *(qādir)* d'une chose est, comme le veulent les mu'tazilites, capable de son contarire également ? Il réplique à cela qu'on ne saurait valablement raisonner par analogie *(qiyās)* de l'un à l'autre, parce qu'ils n'appartiennent pas au même genre *(jins)* et qu'il n'y a pas de moyen terme *('illa)* entre eux (§ 134-136).

Voilà donc le *taklīf mā lā yuṭāq* à la fois admis et démantelé. Et cela, outre les arcanes d'un texte assez abrupt, à l'expression encore archaïsante, explique probablement pourquoi — sans exclure toutefois l'hypothèse d'une variation doctrinale — des auteurs plus récents ont attribué au nôtre, sur ce point, une attitude indécise ou ambiguë. Son *Kitāb al-Luma'*, du moins, ne laisse point de doute : le *taklīf mā lā yuṭāq* ne vise que ce qui est susceptible en principe d'être fait en vertu de ce que nous appellerions la nature des êtres et des choses, l'impossibilité ne résultant alors que de l'absence d'un pouvoir spécifique donné par Dieu ; tel est le cas par exemple du mécréant qui ne croira pas. Cette restriction est-elle légitime ? Al-Aš'arī s'inquiète de la critique qui exigerait que l'admission du *taklīf* pour un acte impossible dans ce sens restreint entraînât celle du *taklīf* pour un acte impossible en vertu de la nature même des êtres ou des choses ou à cause d'un obstacle dirimant. Il estime qu'il réfute cette objection en usant d'un raisonnement analogique, qui veut être une réduction à l'absurde : « Si, du fait que Dieu ordonne une chose à l'homme malgré l'absence de la capacité voulue[1], on déduisait nécessairement que Dieu peut ordonner cette chose malgré l'absence de toute capacité, il faudrait en déduire que lorsque Dieu donne un ordre à l'homme malgré l'absence d'une certaine connaissance, il lui

(1) Il n'y a pas lieu de corriger le texte comme le propose l'éditeur.

donne cet ordre malgré l'absence de *toute* connaissance ; si cette déduction n'est pas exacte, il n'est pas exact non plus de déduire, du fait que Dieu ordonne à l'homme une chose que celui-ci n'a pas capacité de faire, qu'Il lui donne cet ordre malgré l'absence du membre dont l'absence entraîne celle de *toute* la capacité en cause, ou malgré la présence de l'empêchement majeur qui entraîne l'absence[1] de capacité » (§ 137). En dépit de son apparence un peu embrouillée[2], le raisonnement comme tel est rigoureux ; il revient à démontrer, par le danger de conclure du particulier à l'universel, qu'en admettant qu'un certain pouvoir ou une certaine connaissance peut manquer à l'homme sans rendre impossible le commandement de Dieu, on n'admet point pour autant que ce commandement soit possible si le pouvoir ou la connaissance font *totalement* défaut. Le « certain pouvoir » est ici cette *qudra* ou *istiṭa'ā* que Dieu accorde ou n'accorde pas pour chaque acte déterminé, tandis que l'absence totale de capacité est très précisément le *'ajz* qui annihile ou paralyse complètement le support, l'instrument même de l'*istiṭā'a*.

Comment, enfin, concilier le principe du *taklīf mā lā yuṭāq* avec la maxime coranique fréquemment invoquée : « Allah n'impose à aucune âme que selon sa faculté » (voir ci-dessus) ? Notre auteur entendait cette parole comme assurant que ce que Dieu commande aux hommes, il ne leur est point pénible de l'accomplir, et que leur condition physique ordinaire ne s'y oppose pas ; Dieu n'exige pas d'eux plus que leur nature ne permet (§ 149). Cela évidemment, dans son esprit, ne contredit point que Dieu n'accorde pas à tous les hommes le pouvoir spécifique, la capacité de croire et d'obéir à Ses commandements, nous pourrions dire en d'autres termes la grâce de L'adorer et d'obéir à Sa Loi.

Nous avons probablement par devers nous un autre témoignage d'al-Aš'arī sur sa propre doctrine. Si l'*Épître aux habitants de Derbend* qu'on lui attribue est authentique, elle nous offre, venant de lui, sous une forme plus didactique et dans une

(1) La négation *lam* est manifestement à supprimer.
(2) Qui a découragé l'éditeur, dont le mérite est par ailleurs fort grand.

phraséologie quelque peu différente, une sorte de confirmation générale et de commentaire des thèses que nous venons d'analyser (1). N'arrive que ce que Dieu a prévu et voulu. La *qudra* humaine n'existe et ne vaut chaque fois que pour un *maqdūr* à l'exclusion de son contraire, et au moment de l'acte seulement. Que l'homme n'ait point pouvoir d'agir autrement qu'il ne fait ne le dispense pas de l'obligation principielle de respecter les commandements divins, positifs ou négatifs, même si par décision divine préalable il est décrété qu'il ne les observera pas. C'est cependant justice ; car tout ce que Dieu fait en vertu de Sa libre et souveraine Volonté est juste par là même de Sa part. Le *taklīf*, toutefois, suppose chez l'homme qui y est soumis l'intégrité physique indispensable, celle de l'esprit comme celle du corps ; l'incapacité dirimante, corporelle ou intellectuelle, qui est le *'ajz*, est incompatible avec le *taklīf*. Qu'en est-il du problème du mécréant *(kāfir)* ? La capacité *(istiṭā'a)* de la mécréance est d'un autre genre *(jins)* que la capacité de la foi : celle-ci provient d'une grâce divine *(taufīq)*, l'autre est absence de cette grâce *(ḫiḏlān)*, laissant l'homme dans l'égarement. Ce mécréant, à vrai dire, n'était point radicalement incapable (*'ājiz)* d'avoir la foi ; il s'en est détourné *(i'rāḍ)* et s'est abandonné *(tašāġul)* à l'attitude contraire sans réticence, et cela fonde sa responsabilité. S'il avait répugné à s'éloigner des enseignements divins, il aurait obtenu le pouvoir *(qudra)* de s'y conformer. Ce dernier trait, incontestablement, tend à lever la difficulté éthique que l'on perçoit ; mais il introduit une précision qui engage sur la voie de l'initiative humaine, bien que modestement et avec une grande discrétion. Ce pas a-t-il été franchi par al-Aš'arī lui-même, ou par l'un des tenants de sa doctrine écrivant sous son nom ? Il serait sans doute imprudent, pour l'heure, de résolument se prononcer.

*
* *

Une étude attentive de l'histoire des doctrines théologiques dans l'Islam démontre qu'il n'y a pas obligatoirement concor-

(1) *Ar-Risāla ilà ahl aṯ-Ṯaġr bi-Bāb al-Abwāb*, dans *Ilāhiyāt Fakültesi Mecmuası*, t. VIII, an. 1928, pp. 100-102 (photocopie obligeamment procurée par le R. P. Allard)

dance — il s'en faut de beaucoup — entre l'adhésion à une position théologique déterminée et l'appartenance à telle ou telle école juridique. Il n'en demeure pas moins que, dans l'ensemble, au moyen âge, l'aš'arisme a trouvé son terrain d'élection, en dépit de tenaces résistances, chez les šāfi'ites et mālikites, tandis que l'école parallèle et rivale d'al-Māturīdī est née et a grandi d'abord principalement en des milieux qui se réclamaient d'Abū Ḥanīfa. Le ḥanafisme des premiers siècles, violemment critiqué par les « gens du hadith » en matière de culte et de droit, avait pris, sur les principaux points du dogme, une position moins rigide, moins littéraliste que le ḥanbalisme ancien, mais respectueuse somme toute des grandes lignes de l'« orthodoxie ». Les professions de foi anciennes qui nous sont parvenues portent témoignage dans ce sens. Sur les questions qui présentement nous occupent, nous relèverons par exemple, dans la *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa* que l'on a pu dater de la première moitié du IXe siècle, que la capacité d'agir de l'homme est concomitante à l'acte, et ne saurait le précéder. Pourquoi ? Argument scripturaire inattendu, l'énonciation coranique : « Dieu est le Riche, c'est vous qui avez besoin (de Lui) » (XLVII, 38) ; elle serait contredite, paraît-il, si la capacité d'agir précédait l'acte, l'homme n'ayant plus, dans ce cas, au moment de l'acte, besoin de Dieu[1].

Du juriste et théologien ḥanafite aṭ-Ṭaḥāwī (m. en 933) est une profession de foi qui a fait l'objet dans l'école, à travers les siècles, de commentaires assez nombreux. Il distingue chronologiquement deux parties de l'*istiṭā'a*, dans la ligne que nous avons constatée chez les ši'ites disciples de Hišām b. al-Ḥakam : d'abord celle qui précède l'acte et qui dépend des facultés ordinaires ainsi que de l'absence d'empêchement, *c'est elle que supposent les obligations de la Loi;* ensuite, celle qui, n'étant pas attribut de la créature, est subordonnée à l'assistance divine *(taufīq)*, et qui vient avec l'acte seulement. « Dieu ne charge les hommes, ajoute-t-il, que de ce qu'ils peuvent accomplir, et ils ne peuvent que ce dont Il les charge » : formule bien tranchante, mais qui n'est point claire en vérité ; la deuxième

(1) Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, pp. 128-129.

partie, insolite et qui appelle des interprétations forcées, n'a laissé de mettre dans l'embarras le glossateur le plus averti ; et vraisemblablement, d'après la brève analyse qui précède, la première n'est pas à prendre comme une condamnation sans nuance du *taklīf mā lā yuṭāq;* car si Dieu n'exige des hommes que ce qu'ils peuvent faire sans empêchement majeur en vertu de leurs facultés ordinaires, rien n'interdit de croire qu'il ne leur accorde pas toujours, même pour ce dont Il les a chargés, Son assistance indispensable au parachèvement de l'*istiṭā'a*[1].

L'enseignement d'al-Māturīdī (m. en 944), contemporain d'al-Aš'arī comme d'aṭ-Ṭaḥāwī, se présente à nous, dans son *Kitāb al-Tauḥīd*, sous l'aspect d'un traité de *kalām*, ordonné dans l'ensemble, mais dont les développements s'avèrent trop souvent malaisés à suivre à cause de leur style malhabile et diffus. Pour lui, comme pour aṭ-Ṭaḥāwī, mais sur une base assez différente plus favorable au libre arbitre, la *qudra* de l'homme comprend deux éléments successifs, dont le premier conditionne le second : c'est d'abord, avant l'acte, l'intégrité des moyens physiques, dont, dit-il, Dieu gratifie qui Il veut et dont il convient de Lui être reconnaissant ; puis c'est, concomitante à l'acte, une « disposition » *(ma'nà)* déterminante, impossible à strictement définir, mais caractérisée par sa fonction propre qui est que par sa présence l'acte est présent également, s'agissant de « l'acte de libre choix *(fi'l al-iḫtiyār)* auquel s'applique la récompense ou le châtiment ». C'est au premier stade seulement que le *taklīf mā lā yuṭāq* est rejeté comme contraire à la raison. Plusieurs passages coraniques sont invoqués, qui subordonnent l'obligation d'accomplir tel ou tel acte pieux à une *istiṭā'a*, c'est-à-dire à une capacité portant sur les moyens physiques ; mais dans d'autres versets, l'*istiṭā'a* connote la faculté ultime qui détermine l'acte et qui est simultanée avec lui : à ce stade, le *taklīf mā lā yuṭāq* n'est plus déraisonnable pour notre auteur, contrairement à la thèse mu'tazilite qu'il attaque en la per-

(1) *Al-'Aqīda aṭ-Ṭaḥāwiyya*, avec commentaire anonyme, éd. Mecque 1349 h., pp. 360, 373, 379 (où la difficulté est avouée). Le passage en question de la *'Aqīda* a été traduit en allemand par Hell, *Von Muḥammad bis Ghazālī*, Iena 1915, p. 46, et en anglais par Watt, *Free Will...*, p. 151.

sonne d'al-Ka'bī (= Abū l-Qāsim al-Balḫī). Comment le justifie-t-il ? Par cette idée que la *qudra* humaine est déjà assurée dans le premier temps, et que le second temps implique, dans les actes volontaires où la puissance s'exerce, comme chez les mu'tazilites, sur la chose et sur son contraire, le choix personnel de l'homme entre appliquer cette *qudra* initiale ou la « détruire » *(taḍyī')* en lui préférant un acte opposé : « il est juste que dans ce cas l'homme soit soumis au *taklīf* », c'est-à-dire qu'il ait la charge et la responsabilité de ce dont il a lui-même — si c'est l'obéissance à Dieu par exemple — détruit en lui la faculté[1].

A confronter les thèses de ces trois derniers maîtres dans leurs ouvrages, et non point à travers les interprétations ou déformations ultérieures, que constatons-nous ? Deux positions doctrinales différentes sur la nature de la capacité humaine ; mais, en dépit des divergences de principe et d'analyse, qui opposent à une conception aš'arite déterministe, instantanéiste, des vues hanafites où temporalité et, dans l'une d'elles, libre arbitre recouvrent quelque droit, les déductions sur le rapport pouvoir-devoir se rapprochent, sans converger entièrement. Al-Aš'arī accucille au départ le *taklīf mā lā yuṭāq*, mais il le stoppe et le refoule devant un empêchement dirimant. Aṭ-Ṭaḥāwī le nie, mais semble bien allusivement lui entrouvrir la porte. Al-Māturīdī le repousse tant que les facultés normalement requises n'existent pas, mais il veut bien l'admettre si l'homme en possession de la capacité voulue supprime cette aptitude par son propre choix. L'identité n'est pas atteinte ; les idées primordiales restent distinctes ; mais, comme il arrive plus d'une fois dans les disputes entre les docteurs, le fossé est loin de demeurer aussi large dans les applications et dans les effets que dans l'énoncé des grands postulats controversés.

*
* *

Ainsi, dans cette première moitié du xe siècle les positions de base achevaient d'être prises ; et la théologie spéculative, dans

(1) Ms. Cambridge Bibl. Univ. Addit. 3651, fos 134 b-139 a. — J. Schacht, dans *Studia Islamica* I, 1953, a utilement attiré l'attention sur l'importance de cet ouvrage, comme il avait fait précédemment, dans *Der Islam* XXI, 1933, pour la *'Aqīda* d'aṭ-Ṭaḥāwī.

la mesure où elle s'exerçait aussi chez les sunnites, avait à sa disposition désormais des solutions principielles et des voies de recherche qui devaient commander l'avenir. Les développements médiévaux ultérieurs allaient-ils animer la matière, la rebrasser et l'enrichir ?

Jetons un coup d'œil tout d'abord sur deux maîtres de ce mu'tazilisme déjà quelque peu tardif de la première moitié du XIe siècle qui, tout en demeurant fidèle aux idées mères de la doctrine, a tendu, parfois à l'édulcorer pour moins effaroucher les tenants de l'« orthodoxie ». Le cadi 'Abdaljabbār (m. en 1025) et son élève Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (m. en 1044) commencent, en ces dernières années, à nous être mieux connus, encore qu'une grande partie de leur œuvre soit inaccessible ou d'un accès encore difficile aujourd'hui. Le premier s'est longuement intéressé au *taklīf:* il lui a consacré un ouvrage spécial, conservé (du moins dans une version abrégée) en manuscrit, et il en traite en détail dans son vaste *Muġnī*, en cours de publication, principalement dans un volume qui n'est pas encore édité. Quelques passages suffisent à prouver qu'à l'instar de ses devanciers mu'tazilites, il condamne le *taklīf mā lā yuṭāq* comme moralement indigne de Dieu. Il estime d'autre part nécessaire que la capacité d'agir de l'homme précède l'acte dont il est chargé. Peu importe qu'un long temps s'écoule entre l'émission de l'ordre et l'exécution à venir ; peu importe que le chargé d'exécution soit, lors de l'émission de l'ordre, empêché ou même inexistant ; ce qui compte et s'impose, c'est qu'à l'instant qui précède immédiatement celui de l'acte — ou ceux d'une série d'actes — à accomplir, il ait déjà en lui toute la *qudra* indispensable, avec les divers éléments de celle-ci[1]. Le *taklīf*, par contre, peut s'adresser, sans qu'il y ait à cela d'objection d'ordre éthique ou rationnel, à des hommes dont Dieu sait à l'avance qu'Il ne sera pas obéi[2]. Mais si Dieu lui-même a annoncé que tel individu mourra *kāfir*, comment celui-ci

(1) T. XI, fos 213 b-215 a (photocopie de ces feuillets manuscrits obligeamment communiquée par le R. P. Anawati).

(2) Comme il paraît ressortir des titres des sections qui occupent le t. XI, fos 95 b suiv. (voir *MIDEO*, t. 4, 1957, p. 299).

peut-il être sans contradiction ni injustice déclaré *mukallaf?* L'annonce même de cette mécréance fatale n'incite-t-elle pas l'intéressé à la mécréance ? Comment Dieu peut-il en même temps enjoindre à un individu d'avoir la foi et lui enseigner qu'il ne croira pas ? Nous retrouvons la question épineuse illustrée par le cas d'Abū Lahab. Notre docteur suggère plusieurs réponses : il n'est pas exclu, notamment, que Dieu annonce au *mukallaf* qu'il mourra mécréant, lorsque cette annonce ne saurait influencer aucunement l'intéressé, ancré de toute manière dans sa mécréance avérée. Mais en fait, affirme-t-il, nul *mukallaf* n'a été l'objet d'une pareille annonce : Abū Lahab, comme Iblīs lui-même, a gardé la possibilité de se repentir[1].

D'Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, nous ne possédons pas le *Taṣaffuḥ al-Adilla*, où la matière était probablement traitée dans toute son ampleur ; mais nous pouvons consulter, sur un plan plus nettement juridique, son *Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, pour y relever quelques indications. Lui aussi, comme il fallait s'y attendre, repousse le *taklīf mā lā yuṭāq*. Non seulement l'ordre donné ne doit pas comporter d'impossibilité intrinsèque (telle que faire en même temps deux choses contradictoires), mais encore il n'engage l'homme auquel il s'adresse que si celui-ci a pleine possibilité et capacité entière de l'exécuter au moment voulu. Cela implique la connaissance de cet ordre par l'intéressé avant le temps de l'exécution, et toutes facultés indispensables de divers types, positives ou négatives (absence d'empêchement), soit pendant soit avant l'acte, soit les deux à la fois, suivant leur nature et les conditions de l'acte même. Aucune raison d'exiger par contre que l'homme, pour être *mukallaf*, soit en état d'exécuter l'ordre longtemps à l'avance, dès l'instant par exemple où cet ordre lui est donné[2].

*
* *

C'est dans son grand ouvrage d'hérésiographie et de théologie, *al-Fiṣal fī l-Milal*, écrit en 1027-1030, que l'illustre polygraphe

(1) T. XIII, éd. Caire 1962, pp. 223-225. Sur la relation de la faveur divine *(luṭf)* avec le *taklīf*, et les nuances qu'elle comporte, t. XIII, pp. 64 suiv.
(2) T. I, ms. Istanbul Ahmet III 1318, f°s 87 b-89 a.

cordouan Ibn Ḥazm (m. en 1064) combat la position mu'tazilite en la matière et soutient des vues qui vont dans le sens général de l'« orthodoxie »[1]. Une constatation, à le lire, s'impose, à laquelle on est en droit de ne pas s'attendre *a priori* : l'étroite parenté entre la thèse avancée par Ibn Ḥazm et l'enseignement, rappelé plus haut, d'aṭ-Ṭaḥāwī. Le rapprochement ne saurait se fonder sur l'idée émise par l'auteur andalou que la capacité d'agir est un « accident », susceptible du plus ou moins ; mais la similitude est très sensible dans l'analyse de cette capacité et de ses rapports avec le *taklīf*. Pour l'un comme pour l'autre, l'*istiṭā'a* comprend deux parties chronologiquement distinctes : la première, *avant* l'acte, est l'aptitude physique et l'absence d'empêchement, l'autre, *avec* l'acte, est la « faculté » ou « puissance » *(quwwa)* décisive, créée spécialement à cet effet par Dieu, « grâce efficiente » *(taufīq)* si c'est pour le bien, « défaut de grâce » *(ḫiḏlān)* si c'est pour le mal ; et le *taklīf*, qui charge l'homme d'un ordre (positif ou négatif), n'existe que si la première de ces deux parties ou conditions est réalisée. Pas de *taklīf mā lā yuṭāq* au cas d'une incapacité résidant dans la situation physique de l'intéressé : Dieu n'a-t-il pas déclaré dans le Coran qu'Il n'impose nulle gêne aux croyants (voir ci-dessus) ? Mais, hormis cette restriction volontaire et exprimée, Dieu est libre, souverainement libre ; de même qu'Il distribue ou refuse à Sa guise faveurs et tourments, de même aussi que Sa Puissance n'est limitée en principe par aucune impossibilité logique[2], il Lui est loisible de charger l'homme de ce qu'Il sait que celui-ci ne pourra faire faute d'un parachèvement de l'*istiṭā'a*. Cela ne revient pas, assure Ibn Ḥazm, comme le prétendent des adversaires, à charger le paralytique de marcher ou l'aveugle de voir, puisque précisément ce genre d'hypothèse est écarté ; seule peut manquer, sans vicier le *taklīf*, l'assistance divine indispensable pour la deuxième et décisive partie de

(1) Ed. Boulak, 1317-1321 h., t. III, pp. 22-43, 52-53 ; trad. esp. Asin Palacios, *Abenházam de Córdoba*, Madrid, t. III, 1929, pp. 253-278, 285-288.

(2) Sur ce point, voir également *Fiṣal*, t. II, p. 181. En ce qui concerne les catégories logiques du possible et de l'impossible, et le caractère de « possible, en puissance » *(mumkin, fī l-quwwa)* qu'il reconnaît à l'acte volontaire futur, voir I. Ḥazm, *At-Taqrīb li-Ḥadd al-Manṭiq*, éd. Beyrouth 1959, p. 88.

l'*istiṭā'a*. Les deux parties sont en deux étapes distinctes, Ibn Ḥazm y insiste : si la capacité d'agir n'existait qu'avant l'acte, l'homme, dit-il, agirait au moment de son incapacité ; si elle existait entière à la fois avant et pendant l'acte, l'homme risquerait d'avoir avant l'acte, simultanément, deux facultés complètes contradictoires, celles de croire et de ne pas croire par exemple, ce que notre auteur dénonce comme aussi absurde que d'être assis et debout dans le même temps. On aura observé au passage que dans un pareil système la capacité d'agir est en définitive concomitante à l'acte et impérativement déterminée par Dieu ; mais Ibn Ḥazm déclare qu'il y a tout de même chez l'homme un « libre choix *(iḫtiyār)* au propre, non au figuré », en ce sens qu'il accomplit des actes sans contrainte véritable, comme conformes à sa préférence et à sa volonté.

*
* *

Tournons-nous maintenant vers ces maîtres fameux de l'aš'-arisme qui, de la fin du xᵉ siècle jusque vers 1100, ont le plus contribué à développer et à fixer la doctrine avant son affermissement victorieux à travers le monde de l'Islam.

Al-Bāqillānī (m. en 1013), dans son *Tamhīd* ou dans son *Inṣāf*, suit fidèlement, sur notre problème, mais dans une présentation plus ordonnée, le fondateur de l'école al-Aš'arī. L'expression même de la pensée est souvent identique, ou si proche que le texte de cet auteur pourrait éclairer des passages des *Luma'* quelque peu obscurs ou dont la lecture est mal assurée. On retrouvera chez lui la même notion du *'ajz* que chez al-Aš'arī, et la même distinction qui permet d'affirmer en principe le *taklīf mā lā yuṭāq*, lorsqu'il y a simplement absence de *qudra*, mais de le rejeter quand l'empêchement est dirimant, qualifié de *'ajz*[1]. Mouvements forcés ou mouvements volontaires, que l'homme sensé distingue, sont tous en vertu d'une capacité d'agir *(istiṭā'a)* concomitante à l'acte. Cette volonté humaine n'est en réalité que la manifestation de la Volonté divine.

(1) *Tamhīd*, éd. Mc Carthy, Beyrouth 1957, § 499-506. Sur la notion de *'ajz* à propos de l'inimitabilité *(i'jāz)* du Coran, Bāqillānī, *K. al-Bayān*, éd. Beyrouth 1958, pp. 8 suiv., et *I'jāz al-Qur'ān*, éd. Caire 1935, t. I, pp. 186-187.

Dieu a *voulu* que, contrairement à Son commandement, le mécréant fût tel : il Lui est loisible de vouloir ce qu'Il interdit(1). La preuve que l'homme ne crée point ses actes est que, s'il avait le pouvoir de les créer, il aurait aussi le pouvoir de créer leurs contraires : telle est en effet la vraie Puissance, celle de Dieu, qui crée la mort aussi bien que la vie. Une anecdote illustre l'argument ; notre auteur met en scène ses contemporains l'aš'-arite bien connu Ibn Fūrak (m. en 1015) et le vizir būyide, šī'ite fin lettré, aṣ-Ṣāḥib b. 'Abbād (m. en 995). Dans un verger, ce dernier cueille un coing et demande au théologien : « N'est-ce point moi qui l'ai cueilli ? » L'autre répond : « Si tu prétends avoir créé le détachement du fruit, crée son rattachement à l'arbre en sorte qu'il redevienne comme il était ! »(2)

Du *Kitāb Uṣūl ad-dīn* de 'Abdalqāhir al-Baġdādī (m. en 1038), nous n'avons à retenir que peu de choses pour notre propos. Nous défiant quelque peu des opinions qu'il prête à ses adversaires, dans cet ouvrage comme dans son traité d'hérésiographie *al-Farq bain al-Firaq*(3), nous relèverons par contre deux traits de la doctrine aš'arite dont il est un représentant qualifié. C'est, d'une part, la confirmation que les membres de l'école s'accordaient à enseigner la concomitance de la puissance et de l'acte. C'est, d'autre part et surtout, l'indication intéressante d'après laquelle ils étaient en revanche divisés sur les conditions du *taklīf:* les uns l'admettaient même s'il s'adressait à un homme radicalement incapable *('ājiz)* ou s'il portait sur des actes absolument impossibles *(muḥālāt);* les autres le repoussaient dans ces deux cas, estimant qu'il n'y a obéissance ou désobéissance à la Loi que si l'homme est capable *(qādir)* *soit* d'accomplir l'acte ordonné *soit* de ne pas l'accomplir *('alà tarkih)*(4). En dépit d'une formulation différente, ce deuxième avis semble bien rester dans la ligne tracée par al-Aš'arī ; le

(1) *Inṣāf,* éd. Caire, 1950, pp. 40-41, 139-141, 148-149.

(2) *Ibid.,* pp. 130-131.

(3) Ed. Caire 1948, notamment pp. 77-78, 111, et pp. 119-120 où est contée sous une forme anecdotique une vive discussion entre mu'tazilites sur le thème de la mécréance annoncée par Dieu. Cela se retrouve chez Abū l-Muẓaffar al-Isfarā'inī (m. en 1078), *Tabṣīr fī d-dīn,* éd. Caire 1940, p. 54.

(4) *Uṣūl ad-dīn,* éd. Istanbul 1928, pp. 212-213.

premier, par contre, plus intransigeant dans son affirmation d'un *taklīf mā lā yuṭāq* sans nuance ni restriction, peut surprendre de prime abord ; mais nous allons voir qu'effectivement cette position n'a pas manqué de défenseurs dans le milieu aš'arite le plus en vue.

L'illustre Juwainī Imām al-Ḥaramain (m. en 1085), porte-drapeau de l'école en son temps, a opté, avec d'autres, pour cette solution extrême[1] ; et il s'efforce de la justifier dans un chapitre de son *Iršād* où ses thèses sur les actes de l'homme sont exposées. Le tout est d'un traditionalisme strict, que hante néanmoins le souci de réfuter les thèses adverses, mu'tazilites, par des arguments rationnels autant que par des références au Coran et aux Traditions. Bien entendu la théorie aš'arite de l'« endossement » des actes par l'homme est au centre de la conciliation entre leur prédétermination totale et le sentiment d'une certaine liberté. La volonté et le pouvoir de l'homme — capacité d'agir simultanément à l'acte — ne sont réellement qu'application de la Volonté et du Pouvoir de Dieu. Il est l'unique créateur des choses, des actes, de la puissance ; ce qu'Il sait qui n'arrivera pas, n'arrivera pas ; Il n'est pas tenu de récompenser ou de punir l'homme selon ses actes ; Il peut le charger de ce qu'il est incapable d'accomplir, serait-ce d'actes logiquement impossibles, tels que faire deux choses contradictoires à la fois. Dieu n'a-t-il pas ordonné à Abū Lahab (Coran, CXI) de croire qu'il ne croirait pas ? Et le Coran n'admet-il pas l'imposition de l'impossible, du fait même qu'il enseigne à demander à Dieu d'en être déchargé (II, 286) ? Sur le plan rationnel, l'Imām al-Ḥaramain juge probante l'analogie que voici : puisqu'on peut commander à un homme assis de se lever alors qu'étant assis il n'a pas pouvoir de se lever (rappelons-nous que le pouvoir d'agir naît seulement avec l'acte), on peut donc lui donner tout ordre qu'il est incapable d'accomplir ; si l'on objecte, comme il est naturel, que ces deux incapacités ne sont pas du même genre, il refuse d'autorité d'en convenir[2].

(1) La variation qu'il enregistre chez al-Aš'arī ne porte pas sur l'objet du *taklīf*, mais sur le sujet qui y est soumis (cas de l'homme mort ou évanoui).

(2) *Iršād*, éd. trad. Luciani, Paris 1938, ch. XIX *passim*, et principalement pp. 128-130/206-208.

L'Imām al-Ḥaramain a-t-il, au cours de sa carrière, sur ce point comme sur un certain nombre d'autres, changé d'avis ? On est obligé de le reconnaître, si l'on ne révoque pas en doute l'attribution qui lui est faite traditionnellement de la *'Aqīda an-Niẓāmiyya:* pas de *taklīf mā lā yuṭāq* y est-il formellement énoncé[1]. Les « voies nouvelles qu'il n'avait pas encore suivies » et qu'il déclare adopter dans cet ouvrage (p. 8/31) ont pu le conduire à des revisions importantes en divers secteurs de sa pensée. Les démonstrations y sont fondées précisément sur des postulats de logique modale, où les catégories du possible et de l'impossible sont serrées de bien plus près que dans l'*Iršād*. Il faut toutefois prendre garde que cette nouvelle position sur le *taklīf* n'était peut-être pas aussi absolue, aussi radicalement contraire à l'ancienne que le donne à entendre une formule très condensée ; et, de toute manière, l'itinéraire intellectuel d'al-Juwainī ne saurait être valablement fixé avant que ne soient étudiés ceux de ses ouvrages inédits qui demeurent hors de notre portée encore aujourd'hui.

Le plus curieux est qu'une variation du même ordre se retrouve, ensuite, chez son grand disciple Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. en 1111). Sa première prise de position, telle que l'enregistre son *Iqtiṣād fī l-I'tiqād*[2], pourrait être regardée comme un simple exposé objectif de la doctrine aš'arite favorable au *taklīf mā lā yuṭāq* et de son argumentation, sans engagement personnel de l'auteur, si celui-ci, en insérant cette même thèse dans son *Iḥyā'*[3], où il exprime ses propres sentiments, ne lui conférait de la sorte la marque de son adhésion. L'*Iqtiṣād* soutient, contre le mu'tazilisme, qu'il n'est nullement inadmissible que Dieu impose à l'homme ce que celui-ci ne peut mettre à exécution pourvu que la chose imposée soit mentalement concevable *(taṣawwur)*, c'est-à-dire ne se heurte pas à une impossibilité logique absolue telle que pour le blanc d'être noir ou pour le noir d'être blanc ; l'incapacité *('ajz)*

(1) Éd. Caire 1948, p. 42 ; trad. allem. Klopfer, Caire [1958], p. 71.

(2) Éd. Ankara 1962, pp. 178-182 ; trad. esp. Asín Palacios, *El Justo medio en la Creencia*, Madrid 1929, pp. 269 suiv.

(3) Éd. Caire 1933, t. I, p. 99 (= *Risāla Qudsiyya)* ; trad. angl. N. Amin Faris, Lahore 1963, p. 83.

de faire la chose, par exemple pour le paralytique de se lever, n'empêche point par elle-même de la concevoir et en conséquence ne saurait rendre illégitime l'ordre de l'accomplir. Aucune désapprobation morale *(istiqbāḥ)* ne peut, d'autre part, s'appliquer à Dieu. Et que Dieu, d'après la Tradition, ait chargé Abū Jahl[1], par l'intermédiaire du Prophète, d'avoir la foi tout en l'informant qu'il ne l'aurait pas, c'est-à-dire lui ait ordonné de croire qu'il ne croirait pas, voilà bien un *taklīf* de l'impossible ; cet impossible n'est pas estimé « impossible en soi » *(muḥāl li-ḏātih)* — on pourrait à la vérité le considérer logiquement comme tel —, mais « impossible par le fait d'autrui ou d'autre chose » *(muḥāl li-ġairih)*: Abū Jahl ne peut croire puisque Dieu sait qu'il ne croira pas. Dans son *Iḥyā'*, c'est de nouveau le cas de ce personnage qu'al-Ġazālī mentionne pour étayer la même cause ; et il y cite aussi la fameuse prière terminale de la sourate II (v. 286), interprétée dans le sens traditionaliste que nous avons précédemment rapporté.

Or voici que dans l'un de ses derniers écrits, achevé en 1109, *al-Mustaṣfà*, traité fort remarquable d'*uṣūl al-fiqh*[2], notre auteur déplace son optique très sensiblement. Il s'en prend à la thèse maximale du *taklīf mā lā yuṭāq*, telle qu'on l'attribuait parfois à al-Aš'arī, et telle qu'on la déduisait de sa doctrine qui, refusant à la capacité d'agir toute antériorité et toute fonction créatrice par rapport à l'acte (c'est toujours Dieu qui le crée), prêtait à croire que l'homme n'a donc jamais par lui-même la faculté d'accomplir l'acte commandé. Ni le rôle exact de la *qudra* humaine quant à l'acte ni le moment où elle intervient ne font rien à l'affaire, proteste-t-il. Il combat davantage, plus longuement, d'autres aspects ou raisonnements plus généralement admis. Comme précédemment, il centre l'inadmissibilité du commandement absurde, illogique radicalement, sur l'impossibilité de le concevoir *(taṣawwur)*; mais ce n'est plus ici simple exception ; et les arguments que l'*Iḥyā'*

(1) Sur le Quraišite 'Amr b. Hišām Ibn al-Ḥanẓaliyya, surnommé Abū Jahl en tant qu'ennemi du Prophète et de l'Islam, tué à la bataille de Badr, voir M. Watt dans *Enc. Islam*₂, *s. v.*. Le personnage est ici, sur le plan théologique, un équivalent d'Abū Lahab.

(2) Éd. Caire 1937, t. I, pp. 55-57.

présentait encore en faveur du *taklīf mā la yuṭāq* sont maintenant réfutés. Dans la prière coranique (II, 286), il faut comprendre : « ce qui est trop pénible », au lieu de : « ce qui est hors de nos facultés ». Le cas d'Abū Jahl se résout par l'affirmation que la Prescience divine ne supprime pas le pouvoir *(qudra)* accordé à l'homme et ne le modifie pas : cela semble bien supposer une *qudra* humaine antérieure à l'acte, contraire à l'enseignement d'al-Aš'arī, mais déjà avancée et soutenue dans l'*Iqtiṣād*[1]. Tel raisonnement subtil qu'on rencontre dans l'*Iqtiṣād* sur la concevabilité d'un acte ordonné à un « impuissant » *('ājiz)* est désavoué[2]. Il est presque certain, sans qu'il l'énonce en une formule décisive, qu'al-Ġazālī est devenu hostile au *taklīf* de tout ce qui mérite à ses yeux d'être qualifié de *mā lā yuṭāq*.

* * *

Ainsi, dans le milieu aš'arite, dont la fidélité s'avère assez variable envers la doctrine du fondateur, on n'était point parvenu à une position satisfaisante, à une solution commune qui fût de préférence adoptée. Peut-être l'attribution à al-Aš'arī lui-même d'avis changeants favorisait-elle l'hésitation et la désunion ; mais il faut avouer que le problème était spécialement épineux, pour une pensée raisonnante, à partir des principes de l'orthodoxie. Dans les générations suivantes, de la fin du XIIe siècle à la fin du XIIIe, les penseurs du monde sunnite, principalement šāfi'ites et mālikites, ralliés à l'aš'arisme ou fortement influencés par lui, n'ont pas sensiblement, en dépit de louables efforts, rajeuni l'argumentation de base en ses traits essentiels. Le mu'tazilisme demeure l'ennemi. Les dissertations, fréquemment, s'allongent ; et chez certains, déjà, le souci d'une érudition didactique tend à multiplier les exposés de thèses antérieures, voire de thèses adverses, autant et plus

(1) *Iqtiṣād*, éd. Ankara, p. 93 ; trad. Asin, p. 155.

(2) Sur le problème du libre arbitre chez al-Ġazālī, voir principalement son *Iḥyā'*, aux livres XXXI et XXXV, L. Gardet, *La Mesure de notre Liberté*, Tunis 1946, pp. 40 suiv., et S. Wilzer, dans *Der Islam*, t. 33, an. 1957, p. 95. — Sur le possible et l'impossible dans le *Tahāfut* d'al-Ġazālī et sa réfutation par Averroès, voir S. Van den Bergh, *op. cit.*, t. II, pp. 40 suiv.

qu'à proposer des vues nouvelles. Il est vrai que la discussion critique y trouve parfois son compte, mais d'une manière au total assez peu féconde ; des distinguos ou des minuties scolastiques, sans fondement philosophique valable, risquent trop souvent de brouiller la matière au lieu de l'éclairer.

Ce n'est pas chez Faḫr ad-dīn ar-Rāzī (m. en 1210), maître à penser très respecté de l'ère classique, que l'on découvrira un progrès notable et durable vers l'aplanissement de la question. Comme ses deux grands prédécesseurs al-Juwainī et al-Ġazālī, il déconcerte par la variation de son attitude. Son copieux Commentaire du Coran *(Mafātīḥ al-Ġaib)* consacre, à l'occasion du verset II, 6 (« Pour les mécréants, c'est la même chose, que tu les avertisses ou ne les avertisses pas : ils ne croiront pas »), un développement très étoffé à notre *taklīf mā lā yuṭāq*[1] : les sunnites l'admettent, les mu'tazilites le repoussent ; et il détaille l'argumentation des uns et des autres, la présentant sous de multiples faces apparentées, s'étendant surtout sur celle des mu'tazilites, d'ordre scripturaire ou rationnel[2], à laquelle cependant il n'adhère point. Cette insistance a quelque chose de surprenant ; et, à lire cette longue énumération complaisante, on serait tenté de croire qu'elle l'a lui-même impressionné ; il ne l'a assortie que d'une réfutation partielle, sur quelques points ; mais il exprime en peu de mots sa désapprobation globale, qui fait contraste avec les termes bienveillants dont il use à propos de la thèse sunnite et de ses tenants (... *as-salaf wa-l-ḫalaf min al-muḥaqqiqīn)*[3]. Cette thèse sunnite est bien celle d'un *taklīf mā lā yuṭāq* sans restriction, non seulement admissible virtuellement, mais attesté réellement *(wāqi')* dans le Livre, et portant même sur les impossibilités logiques les plus criantes, par exemple combiner l'inexistence et l'existence (en les énonçant simultanément du même objet). Et que Faḫr

(1) *Mafātīḥ al-Ġaib*, t. I, pp. 185-189.

(2) Analyse par R. Arnaldez, dans *MIDEO*, t. 6, 1962, pp. 126-130. — La *documentation* mu'tazilite de Faḫr ad-dīn est intéressante sur plusieurs points ; comme elle est relativement tardive, elle demanderait à être contrôlée. Les arguments sunnites sont rapportés également dans son *K. Ma'ālim uṣūl ad-dīn*, en marge de son *Muḥaṣṣal*, éd. Caire 1323 h., pp. 82-83.

(3) *Mafātīḥ al-Ġaib*, t. I, p. 185, l. 24-26, et p. 187, les 3 dernières lignes.

ad-dīn accepte alors de la faire sienne, ou de la donner comme telle, c'est ce que confirme, par une formule liminaire analogue, un autre de ses ouvrages, *al-Maṭālib al-'āliya*[1], dont le texte, en la matière, est au reste très proche de son Commentaire du Coran.

Et puis voici qu'à son tour, tout comme al-Ġazālī, il vire de bord, alors qu'il passe du *tauḥīd* aux *uṣūl al-fiqh*, de la théologie aux principes du droit. Dans son *Kitāb al-Maḥṣūl*, les choses apparaissent en effet sous un autre jour[2]. Constatation remarquable : le fond de la pensée et de l'argumentation, sous une présentation à peine différente, légèrement plus systématique peut-être et plus affirmée, est précisément celui d'al-Ġazālī dans le *Mustaṣfà*. Il est manifeste que c'est ici la source de Faḫr ad-dīn, où réside l'explication de sa volte-face. L'originalité, décidément, lui fait défaut sur notre thème. Il veut maintenant que l'on entende « Allah n'impose à aucune âme que selon sa faculté » au sens obvie, sans ambages ni édulcoration à la manière aš'arite : « Ce qui n'entre pas dans la faculté de l'homme ne lui est pas imposé. » Il n'est pas de *taklīf* divin de ce qui ne peut naturellement se produire ; le *taklīf* suppose la concevabilité et, chez le sujet intéressé, la compréhension et la puissance ; ces conditions peuvent être remplies chez le mécréant auquel il est ordonné de croire, parce que cet ordre est, sinon connu à proprement parler, du moins « censé connu » *(fī ḥukm al-ma'lūm)* de lui ; et bien que Dieu ait informé le Prophète qu'Abū Jahl ne croirait pas, celui-ci n'en conserve pas moins la foi en puissance, la possibilité théorique de la foi *(al-īmān maqdūr 'alaih)*. Être empêché par autrui ne constitue pas une incapacité radicale, une véritable impossibilité ; n'est « impuissant » *('ājiz)*, à proprement parler, que celui qui est frappé d'une incapacité physique ou qui a perdu la vie.

C'est sans doute chez Saif ad-dīn al-Āmidī (m. en 1234) que la mise en forme scolastique atteint son degré d'achèvement. Aussi bien dans ses *Abkār al-Afkār*, ouvrage de théologie[3],

(1) Ms. Istanbul Yeni Cami 755, f°s 83-85, 152-154.
(2) Ms. Paris Bibl. Nationale 790, f°s 37-40.
(3) Ms. Istanbul Sülaimaniyye 747, f°s 92-94.

que dans son *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, traité de méthodologie juridique[1], il s'étend assez longuement sur le *taklīf mā lā yuṭāq*. Il rappelle d'abord très sommairement les positions principales des mu'tazilites et des aš'arites sur le refus ou l'acceptation de ce principe controversé ; chez les aš'arites, il en est qui repoussent le principe même ; il en est d'autres qui en admettent la légitimité théorique, rationnelle *('aqlan)*, mais qui nient qu'il ait été ou soit réellement appliqué *(fī wuqū'ih)*. La communauté musulmane n'est tout entière d'accord, pour en admettre la légitimité rationnelle et l'application réelle, que sur l'imposition par Dieu de ce qu'Il sait qui n'arrivera pas : la foi, dans le cas d'Abū Lahab. Quant à al-Āmidī lui-même, il se rallie à la solution qui distingue entre le *taklīf* de l'impossible par impossibilité intrinsèque *(li-ḏālih)* et le *taklīf* de l'impossible par le fait d'autrui ou d'autre chose *(li-ġairih)* : écartant le premier, il entérine le second, par recours au critère de la concevabilité. Son argumentation s'acharne, au long de pages denses, à étayer cette thèse à l'aide des textes et de raisonnements fort subtils, et plus encore à énumérer et à réfuter les objections d'ordre scripturaire ou rationnel que peut susciter cette distinction. A titre d'exemple de la méthode, qui n'est nullement propre à cet auteur, mais dont il use avec une particulière dextérité, voici comment, sur le plan rationnel, il présente une objection de ceux qui refusent le critère de la concevabilité, et comment il réfute cette objection[2].

« *Objection :* L'impossibilité que vous alléguez d'exiger la » combinaison de deux contraires, en arguant de son inconce» vabilité dans l'esprit de celui qui exige est inexacte, parce » que si cette combinaison n'était pas conçue dans l'esprit » de celui qui exige son impossibilité ne serait pas connue ; car » la connaissance de la qualification d'une chose dérive de la » conception de cette chose.

« *Réplique :* La combinaison de deux contraires qui est sue, » conçue et jugée inadmissible est uniquement une combinai» son entre choses différentes non-contradictoires ; et que soit

(1) Éd. Caire 1914, t. I, pp. 191-206.
(2) *Iḥkām*, t. I, pp. 194-195.

» concevable l'inadmissibilité de la combinaison pour deux » contraires n'entraîne pas que soit concevable son admissibilité » pour eux.

Et al-Āmidī d'ajouter : « C'est subtil et demande réflexion. » Il y a plus subtil, en vérité, dans d'autres passes de cette joute où il se complaît, mais où nous ne l'accompagnerons pas.

Deux mālikites orientaux des plus distingués, du XIIIe siècle, prennent place dans le débat : Ibn al-Ḥājib (m. en 1248) et Šihāb ad-dīn al-Qarāfī (m. en 1285). Le premier, grammairien, logicien et juriste, s'est fait remarquer par son refus déclaré de tout *taklīf mā lā yuṭāq*. En effet, la formule qu'il adopte, sorte d'adage dont il assume la défense dans ses *'Uyūn al-Adilla*[1], s'énonce : « La condition de la chose exigée est sa possibilité *(šarṭ al-maṭlūb al-imkān)* ». Comme al-Ġazālī, comme al-Āmidī, c'est au critère de la concevabilité qu'il se réfère, en des termes presque identiques à ceux qu'on lit chez ce dernier. Mais, chez notre mālikite, nulle distinction à l'intérieur de la notion d'impossible » *(mustaḥīl)*: l'idée de l'imposer, quel qu'il soit, est condamnée en bloc, tandis qu'est respecté expressément, comme ne supprimant pas la concevabilité, et donc la possibilité théorique de la chose, le *taklīf* de ce dont Dieu sait et annonce qu'il ne se produira pas : toujours le cas d'Abū Lahab comme exemple fondamental.

Al-Qarāfī, lui, théoricien du droit, tient, dans son *Šarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*[2], pour une thèse plus nuancée : le *taklīf mā lā yuṭāq* est possible en principe, mais *en fait* il ne se rencontre pas dans la Loi religieuse. Une petite dissertation sur les trois significations dont est susceptible le *mā lā yuṭāq* lui fournit le moyen de préciser sa pensée : il y a lieu, d'après lui, de distinguer entre l'impossible *'ādī*, c'est-à-dire en vertu de ce que nous appellerions les lois de la nature (pour l'homme, voler en l'air), l'impossible *'aqlī*, qui heurte simplement la raison (la foi pour le mécréant, dont Dieu sait qu'il ne croira pas), l'impossible à la fois *'ādī* et *'aqlī* (faire les deux contraires en même temps). Si on l'entend dans le deuxième sens, le *taklīf*

(1) Ms. Paris Bibl. Nationale 5318, f°s 48-49.
(2) Éd. Tunis 1341 h., t. I, p. 167.

mā lā yuṭāq est admis par tous ; mais si on le prend dans le premier ou le troisième sens, le désaccord règne, et c'est alors que se prononce pour la négative al-Qarāfī.

* * *

Il est curieux maintenant de considérer la manière dont, vers la même époque des protagonistes de l'école ḥanbalite ont réagi devant le problème. Muwaffaq ad-dīn Ibn Qudāma (m. en 1223), dans son traité connu *d'uṣūl al-fiqh* intitulé *Rauḍat an-Nāẓir*[1], penche, de même que son contemporain le mālikite Ibn al-Ḥājib, vers l'exigence principielle de la possibilité comme condition du *taklīf*. Quel chemin parcouru depuis le ḥanbalisme primitif ! Évolution d'autant plus saisissante qu'Ibn Qudāma a bien affirmé son traditionalisme en persistant à marquer sa défiance envers les ouvrages de *kalām*[2].

Quelle sera, cent ans plus tard, la position de l'illustre Ibn Taimiyya (m. en 1328), champion d'une orthodoxie qui, invoquant comme modèles les grands Anciens *(Salaf)*, se veut à la fois stricte dans leur sillage et éclairée ? Esprit positif et vigoureux, instruit de toutes les tendances du *kalām*, il procède à un travail de clarification dans des domaines très divers, et il préconise volontiers des solutions qui lui paraissent, sans sophistication poussée, recevables pour le bon sens. Dans ses dissertations théologiques[3] et dans sa volumineuse apologie anti-šī'ite *Minhāj as-Sunna*[4], il enseigne que Dieu a puissance sur tout ; ce qu'Il veut est, ce qu'Il ne veut pas n'est pas ; Il est le Créateur de toutes choses, y compris les actes humains, y compris le pouvoir et la volonté de l'homme. L'homme a bien, au sens propre *(ḥaqīqatan)*, pouvoir *(qudra)*, volonté *(mašī'a)*, action *('amal)* ; mais c'est parce que Dieu les lui

(1) Éd. Caire 1342 h., t. I, pp. 150-156.

(2) I. Qudāma, *Taḥrīm an-Naẓar fī kutub ahl al-kalām*, éd. trad. angl. Makdisi, Londres 1962. — On y trouve d'ailleurs, au § 45, le rejet d'un *taklīf* qui serait *taklīf mā lā yuṭāq*.

(3) *Majmū'at Rasā'il al-Kubrà*, éd. Caire 1323 h., 2 vol., principalement t. I, pp. 271, 348-362, 400, t. II, pp. 84 suiv.

(4) Éd. Boulak 1321 h., 2 vol., t. I, pp. 213, 274-276, t. II, pp. 15-16.

a donnés. La notion de *kasb*, « appropriation » ou « endossement » des actes par l'homme, est inutile et injustifiée pour opérer, comme le prétendent les aš'arites, une conciliation entre prédéterminisme et responsabilité. La prédestination *(qadar)*, à laquelle il faut croire, n'entrave pas la liberté ou faculté de choix *(iḫtiyār)* de l'homme, elle-même créée par Dieu ; elle n'oblitère pas sa responsabilité. Les actes des hommes sont en vertu d'une double *qudra* humaine, dont les deux « sortes » ou parties se succèdent dans le temps. La première, antérieure à l'acte, mais qui dure jusqu'à lui (soit en se maintenant elle-même, soit en se renouvelant, suivant qu'on accepte ou non que les accidents durent) est ce qui rend normalement possible l'exécution de l'acte ou son délaissement ; sans elle il n'est qu'impuissance ; elle vaut pour les deux contraires ; c'est ce stade de la puissance qui, pour la Loi, conditionne l'obligation, d'où sa qualification de *šar'iyya :* en son absence, pas de *taklīf*. La deuxième sorte, dite *qadariyya*, concomitante à l'acte, est nécessitante pour lui, de par la volonté divine que l'acte soit accompli ; elle n'est aucunement exigée pour qu'il y ait *taklīf ;* on pourrait même dire à la rigueur que, par rapport à cette seconde partie de la *qudra*, décisive et déterminante, tout commandement divin est un *taklīf mā lā yuṭāq ;* mais telle n'est point la vue prévalente chez les docteurs. Ibn Taimiyya, au reste, se range à l'avis, tout opposé, de ceux qui pensent qu'il n'est point du tout de *taklīf mā lā yuṭāq* dans la Loi : comme la plupart des sunnites, il nie que la Loi impose ce qui est radicalement impossible *('ajz) ;* la Loi, même, subordonne certaines obligations religieuses à des facultés plus grandes que l'indispensable ; et il est estimé, d'autre part, que n'ont pas à être qualifiés de *mā lā yuṭāq* les empêchements dus seulement à ce que le sujet est adonné à l'acte contraire *(išliġāl bi-ḍiddih) :* tel est le cas du mécréant, que sa mécréance même empêche d'avoir la foi. Des qualités de présentation plus que de profondeur et d'originalité doivent être concédées à l'auteur : on aura reconnu chez lui des notions qui nous sont déjà familières, et surtout retrouvé avec quelque surprise chez ce grand maître ḥanbalite l'essentiel des conceptions que des docteurs ḥanafites avaient d'abord exprimées, bien avant lui.

*
* *

Le *Minhāj as-Sunna* d'Ibn Taimiyya était une réplique aux attaques d'un docteur imāmien du premier rang, Ibn al-Muṭahhar al-'Allāma al-Ḥillī (m. en 1326), en son *Minhāj al-Karāma*. Parmi tant d'autres griefs, les šī'ites reprochaient aux sunnites — ou à un trop grand nombre d'entre eux — d'admettre le *taklīf mā lā yuṭāq*. Ils affectaient d'en être scandalisés et, avec les mu'tazilites, ils dénonçaient cette atteinte à la raison et à la justice divine. En connexion avec ce refus total de l'imposition de l'impossible, comment concevaient-ils la puissance ou capacité d'agir de l'homme ? Nous avons dit plus haut les flottements šī'ites à ce sujet, aux premiers temps de la théologie dogmatique. Jetons un coup d'œil à présent sur quelques-uns des ouvrages imāmiens les plus importants qui, s'échelonnant du xe siècle au commencement du xive, s'efforcent d'asseoir et de préciser la doctrine. On y perçoit l'écho des hésitations antérieures sur la nature de l'*istiṭā'a* ou *qudra* humaine et sur sa relation temporelle avec l'acte ; mais une ligne générale se dégage, qui tend en définitive à l'emporter.

Al-Kulainī (m. en 940), contemporain d'al-Aš'arī et d'al-Māturīdī, la plus ancienne autorité dont les écrits nous soient directement parvenus, exprime là-dessus sa pensée ou celle de son groupe dans le *Kitāb al-Tauḥīd* de son *Kāfī*[1], sous la forme de dires attribués aux imams 'alides. On y voit reparaître une analyse très proche de celle qu'effectuaient les disciples de Hišām b. al-Ḥakam : l'absence d'obstacle, la santé corporelle, l'intégrité physique, et une « cause immédiate » *(sabab)* venant de Dieu doivent précéder l'*istiṭā'a; l'istiṭā'a* elle-même est concomitante à l'acte, et n'existe qu'avec l'exécution de celui-ci. L'homme n'agit que par la volonté et le décret divins ; mais il ne subit de contrainte ni pour obéir ni pour désobéir à Dieu ; car Dieu sait ce que l'homme voudra faire et fera, et Il lui en donne le moyen *(āla)*, si bien qu'il n'y a ni « prédétermination contraignante » *(jabr)* ni véritable « délégation »

(1) *Al-Uṣūl min al-Kāfī*, éd. Téhéran 1375 h., pp. 160-164.

(tafwīḍ) à l'homme des actes que ce dernier accomplit. Dans ce contexte, où la Toute-Puissance divine et la liberté humaine cherchent, en une voie moyenne, à se concilier[1], le *taklīf mā lā yuṭāq* ne pouvait guère avoir de place, et il n'en a pas[2].

Ainsi en sera-t-il également chez les imāmiens des âges suivants, malgré des divergences sur quelques points, ou à travers certaines précisions qui se feront jour. Pour Ibn an-Nu'mān aš-Šaiḫ al-Mufīd (m. en 1022), la création des actes par les hommes eux-mêmes, condition de leur responsabilité morale, ne supprime pas la Prescience divine. Hostile à la théorie d'une *istiṭā'a* survenant après des éléments qui la conditionnent, il estime, avec tels de ses devanciers šī'ites (voir ci-dessus), qu'elle se confond avec la capacité physique sans avoir à s'y surajouter *(kull ṣaḥīḥ fa-huwa mustaṭī')*; un empêchement provisoire ne suffit pas non plus pour la supprimer[3].

Dans le cadre principalement de la polémique toujours renaissante contre le sunnisme, des auteurs tels qu'Abū r-Rašīd 'Abdaljalīl al-Qazwīnī, dont le gros livre en langue persane a été rédigé en 1165[4], ou, un siècle et demi plus tard, le maître des maîtres déjà nommé, al-'Allāma, dans plusieurs de ses livres[5], reprennent ces questions de la puissance humaine et du *taklīf*. Pour l'un comme pour l'autre, la *qudra* précède le

(1) Ce qui n'est pas exactement conforme à l'appréciation de G. Vajda qui estime, dans *Acta Orientalia* an. 1961, p. 234, qu'en matière de prédestination al-Kulainī rejoint « la position de l'orthodoxie sunnite contre le mu'tazilisme ».

(2) Même attitude négative, un peu plus tard, chez Ibn Bābūyeh al-Qummī aš-Šaiḫ aṣ-Ṣadūq (m. en 991), qui souligne même que Dieu ne fait d'obligations aux Croyants qu'*en deçà* de leur capacité ; A. Fyzee, *A Shiite Creed*, Londres 1942, p. 31.

(3) Mufīd, *K. Taṣḥīḥ al-I'tiqād*, commentaire sur aṣ-Ṣadūq, éd. Tabriz 1952, pp. 11-13, 23-24.

(4) *Ba'ḍ Maṭālib an-Nawāṣib* (pour contre-attaquer un ouvrage sunnite *Ba'ḍ Faḍā'iḥ ar-Rawāfiḍ)*, éd. Téhéran, 1952 pp. 524, 542-543.

(5) Notamment *Anwār al-Malakūt*, éd. Téhéran 1959, pp. 148-149 ; — *al-Bāb al-ḥādī 'ašar*, trad. angl. W. M. Miller, Londres 1928, § 134-146 : — contre le sunnisme, pour l'édification du sultan mongol Öljaitu (m. en 1316), le *Minhāj al-Karāma* qui a provoqué la réplique d'Ibn Taimiyya (voir ci-dessus), et le *Kašf al-Ḥaqq* qui a donné lieu au début du siècle suivant à une réfutation sunnite par Faḍlallah b. Rūzbehān, — auquel répondra cent ans plus tard l'imāmien Nūrallah at-Tustarī, *Iḥqāq al-Ḥaqq*, éd. Téhéran, 3 vol., 1957-1959 (surtout t. I, pp. 286-287, t. II, pp. 142-143, 152).

fi'l: elle en est, explique le premier, l'instrument ou moyen *(āla);* elle vaut pour les deux contraires, déclare le second. Pour al-Qazwīnī, Dieu est le Créateur de tous les corps et de tous les accidents, mais non point du mensonge, de l'impiété ni des crimes ; le *mukallaf* a le choix d'obéir ou de désobéir ; et s'il est vrai que la foi et les bonnes œuvres ont besoin de la grâce efficiente *(taufīq)*, de la faveur *(luṭf)*, de la bonne direction *(hidāya)* et du pouvoir d'agir *(tamkīn)* conférés par Dieu, et qu'il n'y a point sans tout cela réuni de *taklīf (ve-tā īn jumla ne-bekoned taklīf ne-koned mukallaf-rā)*, la mécréance et la désobéissance sont du fait de l'homme sans qu'il puisse se prévaloir d'un « défaut de grâce » *(ḫiḏlān)* de la part de Dieu. Al-'Allāma, rappelant que la connaissance et la capacité sont nécessaires à la validité du *taklīf*, affirmera que la faveur *(luṭf)* divine rapproche de l'obéissance, y rend plus apte, mais qu'elle n'est pas une cause décisive du pouvoir d'agir *(tamkīn);* elle prédispose au bien, mais n'y contraint pas.

*
* *

Parvenus au commencement du XIV[e] siècle, il ne semble pas que nous ayons un intérêt majeur à poursuivre l'enquête en descendant davantage le cours du temps. Les mêmes discussions avaient tendance à se répéter ; les arguments et les positions étaient de plus en plus identiques ou à tout le moins analogues à ceux du passé. Précisions et analyses perdaient de plus en plus d'originalité. Le débat n'allait pas tarder à se scléroser autour de notions rebattues, qui manquaient de fraîcheur et de percutant. De grandes œuvres classiques s'élaboraient encore, sous la forme de commentaires ou de traités indépendants, qui s'efforçaient, soit de dégager et de soutenir un point de vue, soit de faire la somme des opinions antérieures et de leur donner, non sans souci pédagogique, un aspect clair et ordonné. Dans le monde sunnite, pour le XIV[e] siècle — nous n'irons pas au-delà —, il faudrait citer notamment trois ouvrages d'une grande notoriété, dont les mérites sont différents : le commentaire d'at-Taftāzānī (m. vers 1390) sur la *'Aqīda* du ḥanafite-māturīdite an-Nasafī (m. en 1142), le *Kitāb al-Mawāqif* d'al-Īǧī

(m. en 1355) accompagné de son commentaire par al-Jurjānī (m. en 1413), la *Nihāyat as-Su'l* d'al-Asnawī (m. en 1371) qui est le commentaire d'un livre d'al-Baiḍāwī (m. en 1286)[1]. Les deux derniers surtout de ces trois ouvrages sont riches de matière ; et ils fourniraient, à qui ne disposerait pas d'une documentation plus ancienne, des indications utiles sur les diverses faces du problème et les options qu'il avait provoquées. Mais bien entendu, ni leur optique, ni les exigences auxquelles elle répond ne sont exactement les nôtres ; et, pour l'essentiel, nous disposons de sources directes ou beaucoup plus proches auxquelles il vaut mieux se reporter.

*
* *

En effet, l'un des impératifs auxquels s'est soumise la présente étude — le lecteur averti l'aura sans doute remarqué — est le recours, autant qu'il se peut, aux textes mêmes des docteurs en cause. Pour la période ancienne, l'inventaire impartial des *Maqālāt* d'al-Aš'arī est substitué presque toujours[2] résolument aux informations des hérésiographes plus récents. On se prive très peu, ce faisant, de données complémentaires, et le terrain est beaucoup plus sûr. Et surtout la perspective historique, voire chronologique, fondamentale à nos yeux, trouve ainsi une assise correcte que les compilations postérieures, fussent-elles de bonne foi — ce qui n'est pas toujours le cas — ne sauraient fournir : des variations légères, à première vue peu significatives, dans les formulations, ou bien des extrapolations en apparence anodines à partir des thèses authentiquement soutenues risquent de fausser, en une matière aussi délicate, la pensée des auteurs. Puissions-nous ne pas être tombé malgré nous dans ce travers ! Assurément la collecte opérée n'est pas exhaustive, et, d'autre part, dans la

(1) Taftāzānī sur Nasafī, éd. Istanbul 1313 h., pp. 119-125, trad. angl. Elder, New York 1950, pp. 88-93 ; — Jurjānī sur Ījī, éd. Caire 1907, t. VI, pp. 88-107, t. VIII, pp. 173-177, 186, 200-202 ; — Asnawī sur Baiḍāwī, éd. Boulak 1316 h. t. I, pp. 117-123. — Du même Jurjānī, les art. *istiṭā'a* et *qudra* dans ses *Ta'rīfāt*, *s.v.*

(2) Avec le *K. al-Intiṣār*, moins impartial, mais ancien et minutieusement informé, du mu'tazilite al-Ḫayyāṭ (vers l'an 900).

mise en œuvre, il a fallu nécessairement, d'entre les matériaux, extraire et choisir. Le plus ardu était sans doute de marquer sans trop d'insistance, tout en mutilant ou en déformant le moins possible, les connexions multiples et variables, plus ou moins lâches ou serrées, qui rattachaient à notre problème central bien d'autres aspects de la pensée théologique de l'Islam : il n'est pas assuré que nous y ayons pleinement réussi. Mais si du moins nous sommes parvenus à saisir avec pertinence la genèse et l'évolution du problème dans ses lignes majeures et dans son contexte fondamental, la tâche que nous nous étions assignée n'aura pas été vaine. Peut-être l'exemple ainsi donné incitera-t-il d'autres chercheurs à des travaux similaires sur des sujets voisins.

S'il convient maintenant, pour terminer, de jeter en arrière un coup d'œil d'ensemble, ce sera pour constater que l'effort de ces maîtres, s'étalant sur plusieurs siècles après une phase initiale d'intense activité, n'a abouti sur cette question épineuse qu'à des systèmes en fin de compte assez faiblement structurés. Autour de la position sunnite controversée, niant ce que l'adage français exprime par « A l'impossible nul n'est tenu », se sont accumulés, pour ou contre — sans faire crier toutefois sur ce thème à l'hérésie —, citations scripturaires et raisonnements. Ces derniers particulièrement nous importent, parce qu'ils sont pour nous éclairants sur l'intellectualité d'une culture. Leur tour scolastique ne doit pas surprendre ; et deux traits paraissent à retenir, qui expliquent et l'importance des développements et la déficience intrinsèque des résultats : le besoin polémique et didactique, d'une part, pousse aux distinctions et aux nuances, dont certaines sont des plus justifiées ; mais, d'autre part, le maniement des notions métaphysiques, logiques ou psychologiques, que des préoccupations théologiques dominent à chaque instant, demeure trop souvent en deçà des exigences antiques ou médiévales des philosophes de vocation.

Robert Brunschvig
(Paris)

MU'TAZILISME ET OPTIMUM
(al-aṣlaḥ)

L'un des problèmes majeurs de la pensée mu'tazilite est la théodicée, au sens leibnizien. Dans l'Islam sunnite, la subordination originelle et absolue des valeurs éthiques à la toute puissance et à la volonté souveraine de Dieu minimise ou supprime, dans l'esprit des Croyants, le bien-fondé d'une interrogation sur la justice divine dans ses rapports avec l'univers créé. La théologie mu'tazilite, par contre, en vertu même de sa tendance rationalisante vers une éthique de base a priori, fait naître et alimente le besoin d'éclaircissements ou de discussions sur ce point ; de ce nombre est l'affirmation controversée de la nature optimale du monde créé. A côté de multiples développements sur le mal et sur les souffrances des créatures (1), qu'il s'agit nécessairement dans cette perspective de bien comprendre pour les justifier, l'idée de la nature optimale du monde créé est avancée de bonne heure au sein de l'école ; mais des nuances sont vite apparues, et des controverses plus graves ont surgi, quant aux implications, voire à l'extension de ce concept. Que nous enseignent à ce sujet les informations que nous pouvons juger les plus valables sur le mu'tazilisme ancien et classique (du IXe au XIe siècle) ?

On peut correctement partir, en tant que doctrine mu'tazilite

(1) Voir notamment G. Vajda, dans *Oriens* 1962, pp. 76-85, et dans *Revue des Études juives* 1972, pp. 288-305 ; et 'A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972, t. I, *Les Philosophes théologiens*, *passim*.

élaborée, des positions prises par les deux grands maîtres Abū l-Huḏail al-ʿAllāf et Ibrāhīm an-Naẓẓām, natifs de Baṣra, puis habitants de Bagdad, morts tous deux âgés (le premier quasi-centenaire) vers 840 et 845. L'époque de leur plénitude est celle où la philosophie grecque commence à être connue en Islam et à y exercer son influence, celle aussi où le muʿtazilisme bénéficie momentanément de la faveur des califes ʿabbāsides. Dès le début de cette mise en forme méthodique, et en dépit de l'adhésion commune à quelques grands principes fondamentaux, des divergences apparaissent et s'affirment, par écrit aussi bien que verbalement, entre docteurs apparentés. C'est ainsi que dans le secteur qui nous occupe Abū l-Huḏail et an-Naẓẓām sont assez proches l'un de l'autre, mais leurs solutions ne se confondent pas. A travers principalement les *Maqālāt al-Islāmiyyīn* d'al-Ašʿarī (m. en 935), qui demeurent une source particulièrement pertinente et sûre, nous mesurerons ce que leur enseignement a d'identique ou de discordant.

Abū l-Huḏail professait que « la faveur *(luṭf)* dont Dieu a pouvoir *(yaqdiru ʿalaih)* comporte une limite, un tout, une totalité *(ġāya wa-kull wa-jamīʿ)* ; il n'est rien de meilleur *(aṣlah)* que ce que Dieu a fait » (1). *Luṭf* peut se rendre par « faveur, bonté, grâce », à condition de ne pas donner à ce dernier vocable son sens chrétien. *Aṣlaḥ* est le terme technique exprimant le plus communément la notion autour de laquelle nous allons voir s'instituer et s'étoffer le débat : la traduction commode « (le) meilleur » pèche par manque de précision ; le *ṣalāḥ* est le bon état, la qualité de ce qui est juste et bien approprié, et le *ṣāliḥ* — élatif *aṣlaḥ* — est ce qui en est pourvu. Il faut donc entendre par la formule qui précède que Dieu a fait ce qu'il y a de plus juste, de plus approprié et qu'Il ne peut agir (envers Ses créatures) plus favorablement qu'Il ne fait. Insistance est mise d'ailleurs sur cet optimum qui doit qualifier l'action divine : Dieu a créé le monde par un acte désintéressé, par « sagesse » *(ḥikma)* ; Il ne veut que le bien des créatures et Il n'est point « parcimonieux » *(baḫīl)*. Il est donc impensable qu'Il délaisse l'*aṣlaḥ* pour ce qui lui serait

(1) Ašʿarī, *Maqālāt*, éd. Istanbul, 1929-30, p. 576.

inférieur. Mais est-ce à dire qu'Il ne le puisse pas et qu'Il ne pourrait pas non plus lui préférer quelque chose d'« équivalent » *(miṯl)* à ce qu'Il réalise effectivement ? Nullement, car ce serait Le taxer d'« impuissance » *(ʿujz)*. Il est bien évident qu'Abū l-Huḏail, par cette distinction entre le réel et le possible, veut sauvegarder la toute-puissance divine, dogme fondamental. C'est dans le même esprit qu'il reconnaît à Dieu le pouvoir de commettre l'« injustice » *(ẓulm, jaur)* tout en proclamant impensable *(muḥāl)* qu'Il en use, à cause de Sa sagesse et de Sa bonté *(raḥma)*, et parce que cela dénoterait en Lui une imperfection *(naqṣ)* ([1]). Et cependant, n'avons-nous pas relevé dans la direction opposée, non plus celle qui va vers le bas, mais celle qui irait vers le haut, une limitation à ce pouvoir céleste, au niveau même de cet *aṣlaḥ* voulu et réalisé par Dieu ? Nous touchons ici à un point très sensible, qui mérite d'être examiné de plus près.

De très bonne heure, dans le sein de l'école, malgré l'adhésion de certains confrères ([2]), des critiques n'ont pas manqué de surgir à l'encontre de cette sorte de contradiction et surtout de cette atteinte apparente à la toute-puissance de Dieu. Car Abū l-Huḏail aggravait son cas en professant, plus largement encore, que *toutes* choses que Dieu sait *(maʿlūmāt)* ou que Dieu peut *(maqdūrāt)* constituent « un tout, un ensemble » *(kull wa-jamīʿ)*, et comportent un « terme » *(ġāya)* impossible à dépasser ([3]). L'ex- et anti-muʿtazilite Ibn ar-Rawandī (fin du IXᵉ siècle) lui en a tout naturellement, après d'autres, fait grief ; et, pour ne citer que deux autres anti-muʿtazilites fameux, les hérésiographes ʿAbdalqāhir al-Baġdādī (m. en 1038) et Ibn Ḥazm (m. en 1064) se sont plu à leur tour à dénoncer pareille doctrine comme aberrante et scandaleuse : ce dernier notamment s'indigne de ce que Dieu y soit considéré comme ayant en théorie plus de pouvoir pour le pire que pour le meilleur ! ([4]). Mais la défense d'Abū l-Huḏail qu'al-Ḫayyāṭ présente (au début du

(1) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 200, 249, 555-6, 576-7.

(2) Ašʿarī, *Maqālāt*, p. 576, emploie le pluriel.

(3) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 163, 249, 485.

(4) Baġdādī, *Farq*, éd. Caire 1948, pp. 73-74 ; Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, éd. Caire 1317-21 h., IV, 193.

xe siècle) dans sa réfutation d'Ibn ar-Rāwandī nous aiguille vers une plus exacte compréhension de la thèse attaquée. « Abū l-Huḏail, proteste-t-il, n'a jamais dit que Dieu soit limité en science et en puissance ; car il disait que la science de Dieu *est* Dieu ; or, Dieu, d'après lui, n'a ni fin ni limite *(ġāya, nihāya)* » (1) ; et encore : « Abū l-Huḏail n'a pas dit que la science de Dieu ait fin ou limite, ni qu'elle soit réduite et restreinte *(maḥṣūr maḥdūd)* ; car la science de Dieu, d'après lui, *est* Dieu ; en sorte que, s'il prétendait que la science de Dieu est limitée, il prétendrait que Dieu est limité, ce qui, à ses yeux, serait polythéisme et ignorance » (2). Cette identification des attributs divins, tels que science, puissance et vie, avec l'Être divin lui-même est en effet rapportée de notre docteur dans les *Maqālāt*, à plusieurs reprises, de la manière la plus expresse, non sans soulever comme objection que la science et la puissance de Dieu se confondraient alors, puisque l'une et l'autre seraient identiques à Dieu. Et al-Aš'arī (serait-ce une glose postérieure ? l'hypothèse ne s'impose pas) note au passage qu'est empruntée à Aristote l'idée d'après laquelle l'Être suprême ne ferait qu'un avec tous et chacun de ses attributs (3). Mais attention ! Abū l-Huḏail, précise al-Ḫayyāṭ, n'entendait pas dire que Dieu est science et puissance, pas plus qu'il ne serait permis de dire qu'Il est visage sous prétexte que le visage de Dieu, dans le langage coranique, signifie Dieu : c'est seulement « la science de Dieu », « la puissance de Dieu » qui s'identifient à Lui, et non « science » ou « puissance » tout court (4). Où se situe donc, dans ce contexte, la finitude ci-dessus évoquée ?

Elle est au niveau, non point de Dieu éternel ni de Ses attributs, donnés comme synonymes de Son Être, mais des choses contingentes et créées *(muḥdaṯāt)*. Ce sont elles qui, formées de parties dénombrables contrairement à l'Être éternel, consti-

(1) *Kitāb al-Intiṣār*, éd. trad. Nader, Beyrouth 1957, § 70.

(2) *Ibid.*, § 80.

(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 484-485 ; cf. aussi pp. 165, 177, 188. Pour ce qui est d'Aristote, voir notamment sa *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 b ; et une traduction arabe ancienne (IXe siècle) *apud* 'A. Badawi, *Ariṣṭū 'ind al-'Arab*, Beyrouth 1947, p. 6.

(4) *Intiṣār*, § 48. Cf., [de l'école de] 'Abdaljabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-ḫamsa*, éd. Caire 1965, pp. 182-183.

tuent par là-même nécessairement « un tout, un ensemble » *(kull wa-jamīʿ)* et comportent un « terme » *(ġāya)* où se limitent la « science » *(ʿilm)* et la « puissance » *(qudra)* à leur égard (1) : c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la finitude, non point à proprement parler de « la science de Dieu » ni de « la puissance de Dieu », mais des êtres et choses objets de Sa science et de Sa puissance *(maʿlūmāt, maqdūrāt Allah)*. Ici pointe une grave difficulté : la contradiction entre cette finitude et l'éternité, que la religion enseigne, du séjour futur des êtres dans le Paradis. Abū l-Huḏail s'est donc vu contraint de tenter une conciliation malaisée ; celle-ci s'opère, ou prétend s'opérer à partir d'une affirmation dogmatique qui, dès le terme du monde fini, fige à perpétuité les habitants du Paradis, bénéficiaires de joies éternelles et invariantes, dans une totale immobilité ; cette situation d'immobilisme perpétuel est, bien entendu, du fait de Dieu qui a eu jusque-là pouvoir de la créer ou de créer son contraire ; mais, est-il expliqué dans l'*Intiṣār*, dès l'instant où cette infinitude existe de Son fait, il est inadmissible de dire qu'Il a encore pouvoir de la créer, car ceci impliquerait, comme pour tout pouvoir véritable, le pouvoir du contraire, ce qui à ce stade ne se conçoit plus. Abū l-Huḏail tenait beaucoup à lier la notion de pouvoir (ou puissance) à la possibilité de faire une chose ou son contraire : raison de plus, pour lui, d'enseigner, comme nous l'avons vu, le pouvoir théorique — purement théorique — de Dieu de pratiquer l'injustice (2). En dépit de ses efforts vers une cohérence acceptable, notre muʿtazilite n'a pas convaincu grand monde autour de lui ; et lui-même ne semble pas s'être acharné jusqu'au bout de son existence à soutenir pareille thèse dans toutes ses dimensions. Al-Ḫayyāṭ, qui prend sa défense et le loue notamment de s'être intéressé à des questions aussi subtiles et ardues que celles du fini et de l'infini, n'adhère pas pour autant à l'ensemble de ses vues, comme il le laisse entendre plus d'une fois (3).

(1) *Intiṣār*, § 4, 80, 81.

(2) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 163, 475, 485, 543 ; *Intiṣār*, § 4.

(3) *Intiṣār*, § 3, 5 ; sur un autre recul tardif d'Abū l-Huḏail, *ibid.*, § 81. Sur les réactions provoquées jadis par ces idées d'Abū l-Huḏail ou celles qui lui étaient prêtées en la matière, voir ʿA. Badawi, *op. cit.*, pp. 69-79, 83-86. Cf. aussi Abū

An-Naẓẓām, suivi par d'autres mu'tazilites éminents tels que ses disciples directs 'Alī al-Uswārī et al-Jāḥiẓ, professait lui aussi que Dieu fait toujours « le meilleur » *(al-aṣlaḥ)* pour Ses créatures. Mais, sur le plan du possible, sa façon de voir s'écarte en une certaine mesure de celle d'Abū l-Huḏail. Il refuse ainsi de laisser dire que Dieu est qualifié de *pouvoir* pratiquer l'injustice ou le mensonge ou faire moins bien qu'Il ne fait : ce serait déjà en Lui une « imperfection » *(naqṣ)*, tandis qu'Abū l-Huḏail ne situe cette imperfection que dans l'éventualité irréelle où *en fait* pareil acte se produirait. Pour an-Naẓẓām, injustice et mensonge ne sauraient être commis, dans le principe même, que par un être « déficient » *(ḏū āfa)*, intéressé ou ignorant, défauts qui sont la marque des créatures et dont il est inadmissible d'affecter Dieu. Ibn Ḥazm, plus tard, ironisera sur cette sorte de réduction de la puissance divine : les hommes, qui peuvent commettre l'injustice et faire le mal, auraient-ils donc plus de pouvoir que Dieu ? (1). An-Naẓẓām, d'autre part, repousse l'idée chère à Abū l-Huḏail que la faveur *(luṭf)* dont Dieu dispose comporterait un « terme » *(ġāya)* et constituerait un « tout » *(kull)* ; pas de finitude de ce genre. C'est dans une complète liberté, sans limitation aucune, que Dieu « choisit » *(muḫtār)* ses actes justes entre une infinité possible d'« équivalents » *(amṯāl)* (2). Mais cette faveur dont Il use est bien l'optimale, et l'on ne saurait dire qu'il pourrait faire mieux : ce serait, dans Sa toute puissance, L'accuser de « parcimonie » *(buḫl)* (3).

Al-Aš'arī enregistre, en outre, chez des théologiens apparentés, pour qui Dieu fait toujours « le meilleur » *(al-aṣlaḥ)*, deux variantes par rapport aux enseignements d'Abū Huḏail et d'an-Naẓẓām. Partisans, comme le premier, de la conception suivant laquelle le « bien » *(ṣalāḥ)* dont Dieu est capable constitue

l-Qāsim al-Balḫī, *Maqālāt*, éd. Tunis 1972 (je remercie Mme Bernand de me l'avoir communiquée), p. 66. Sur les attributs divins et la finitude des possibles chez Abū l-Huḏail, R. M. Frank, dans *Le Muséon*, 1969, principalement pp. 453-463, 473-490.

(1) *Fiṣal*, IV, 193.

(2) Al-Jāḥiẓ, cité par Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, IV, 195 : Dieu aurait pu créer, au lieu de ce monde-ci, un autre monde « équivalent ».

(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 555, 576 (sans doute aussi 250) ; *Intiṣār*, § 8, 13, 14, 24, 25, 28.

un ensemble fini, ils s'écartent de sa doctrine, comme de celle d'an-Naẓẓām, sur le pouvoir de Dieu de faire « équivalent » *(miṯl)* ou moins bien : les uns acceptent Son pouvoir théorique du moins bien, tout en refusant assez curieusement celui d'un équivalent ; les autres, parmi lesquels ʿAbbād b. Sulaimān, soutenant qu'il n'est pas de bien que Dieu ne fasse, écartent de lui tout pouvoir de faire équivalent ou moins bien (1).

Un contemporain d'al-Ašʿarī, éminent muʿtazilite de Bagdad, Abū l-Qāsim al-Balḫī al-Kaʿbī (m. en 931), disciple d'al-Ḫayyāṭ ci-dessus nommé, s'est fait à son tour le champion de la thèse du meilleur ; il l'a soutenue dans ses écrits qui — nous ne pourrons que le regretter — nous sont très insuffisamment parvenus. Pour lui, Dieu *a l'obligation* du meilleur en tous domaines envers Ses créatures. Nous le retrouverons cité à ce sujet au cours d'une discussion avec ceux de ses confrères qui sont hostiles à l'affirmation généralisée de l'*aṣlaḥ* divin (2).

Il faut bien dire en effet, et c'est une constatation majeure, que telle n'a pas été, chez les muʿtazilites, la doctrine dominante. En face des quelques maîtres considérés comme représentants de l'école « de Bagdad » ou s'y rattachant sur ce point, qui professaient l'*aṣlaḥ* de l'action divine dans le domaine aussi bien temporel que religieux *(fī d-dīn wa-fī-d-dunyā)*, les muʿtazilites ont de plus en plus, sous l'étiquette de l'école dite « de Baṣra », limité cet *aṣlaḥ* divin au domaine de la religion : Dieu fait ce qu'il y a de mieux pour Ses créatures « en ce qui concerne leur religion » *(fī dīnihim)* ; entendez par là, comme il ressort chaque fois du contexte : en ce qui facilite l'accomplissement de leurs devoirs religieux dans la perspective des récompenses qui y sont rattachées. La restriction est considérable. Et néanmoins, la formule, comme sa rivale étudiée

(1) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 250, 576, 578. Cf. *Fiṣal*, III, 164. On trouvera aussi quelques brèves formulations de docteurs non-nommés, dans le *Kitāb al-Ausaṭ* d'an-Nāšī' al-Akbar (m. en 906), § 93, apud J. van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*, Beyrouth 1971.

(2) Baġdādī, *Farq*, p. 109, corrigé et complété par Isfarā'inī, *Taḥrīr*, éd. Caire 1940, p. 52 : la fin du texte est une objection de l'auteur, et n'exprime pas la pensée d'al-Balḫī, comme l'indique à tort Nader, *Le système philosophique des Muʿtazilites*, Beyrouth 1956, p. 77, et in *Enc. Isl.*2, art. Balkhī. Voir également ci-après références à ʿAbdaljabbār.

ci-dessus, était accompagnée d'ordinaire d'interprétations variables dont certaines risquaient de paraître porter atteinte au pouvoir divin.

N'est pas tout à fait claire à nos yeux la position de mu'tazilites anciens tels que Bišr b. al-Mu'tamir (m. vers 835), dont on affirme qu'il s'est rallié aux « partisans de l'*aṣlaḥ* » après les avoir vivement combattus. Son idée première était que Dieu dispose d'une « grâce » *(luṭf)* telle qu'Il pourrait faire que soit croyant librement *(ṭau'an)* celui dont Il sait qu'il n'aura pas la foi ; et, dans cette hypothèse, la récompense méritée serait la même que sans une pareille intervention ; mais Dieu n'y est pas obligé. Étant donné Son pouvoir infini de *ṣalāḥ*, il est inconcevable qu'Il soit tenu de faire en tout pour Ses créatures l'optimum *(aṣlaḥ al-ašyā')* ; il suffit qu'Il leur assure les conditions favorables (*ṣalāḥ* ; autre texte : *aṣlaḥ*) pour l'exercice de leurs devoirs religieux. Bišr aurait, par la suite, renoncé à sa doctrine sur la potentialité illimitée de la grâce divine, et adhéré à celle de l'*aṣlaḥ* réel en toutes choses, que d'autres membres de l'école professaient (1). — Une palinodie du même ordre nous est rapportée d'un autre mu'tazilite du même temps, Ja'far b. Ḥarb (m. en 850), qui aurait également professé d'abord que par Sa grâce Dieu a virtuellement pouvoir de faire que croie librement *(iḫtiyāran)* celui dont Il sait qu'il n'aura pas la foi ; mais le mérite du croyant en serait, contre l'avis de Bišr, amoindri. Ja'far devait lui aussi réviser sa conception du *luṭf* et sans doute, en conséquence, son idée de l'*aṣlaḥ* (2).

De toute façon, al-Aš'arī nous assure que la plupart des mu'tazilites ont borné à la vie éthico-religieuse des créatures l'*aṣlaḥ* divin. Selon eux, Dieu peut à l'infini les « équivalents » *(amṯāl)* de cet *aṣlaḥ* qu'Il pratique ; mais on ne saurait rien imaginer qui surpassât ce qui est ainsi l'optimum. Dieu ne dispose pas non plus d'un *luṭf*, tel que croie celui dont Il sait qu'il ne croira pas (3). C'est dans cette ligne générale que se situent les conceptions de trois maîtres « baṣriens » de premier

(1) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 246, 573-4 ; Balḫī, *Maqālāt*, p. 68 ; *Intiṣār*, § 42 ; *Fiṣal*, III, 165 ; *Farq*, p. 94.

(2) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 246-7, 573.

(3) Aš'arī, *Maqālāt*, pp. 247, 574.

plan : Abū ʿAlī al-Jubbāʾī (m. en 915), son fils Abū Hāšim (m. en 933), et un peu plus tard, dans leur sillage, le cadi ʿAbdaljabbār (m. âgé en 1025). Abū ʿAlī, nous dit encore al-Ašʿarī, tout en reprenant à son compte l'*aṣlaḥ* en matière éthico-religieuse et l'élimination du *luṭf* divin s'agissant de l'homme dont Dieu sait qu'il ne croira pas, admet que Dieu pourrait agir dans certains cas envers les créatures de telle manière qu'augmenteraient leur obéissance et leur récompense, mais Il n'y est aucunement obligé (1). C'est bien, au demeurant, autour de cette notion d'« obligation » *(wujūb)* que s'enroule l'essentiel des discussions théologiques longues, subtiles et serrées, que nous présente sur l'*aṣlaḥ*, en évoquant très souvent les noms d'Abū ʿAlī et d'Abū Hāšim, le *Muġnī* de ʿAbdaljabbār (2). La polémique y est, venant d'eux, en faveur de la limitation aux exigences éthico-religieuses, contre l'extension de l'*aṣlaḥ* divin à toutes choses. ʿAbdaljabbār spécifie à plusieurs reprises qu'il s'agit avant tout de s'entendre sur le sens des mots, et il attribue expressément le désaccord ici étudié à des divergences portant sur le concept d'obligation (3). Quelle signification exacte ont donc pour lui les termes *wājib-wujūb* et *aṣlaḥ*, que nous traduisons par « obligatoire-obligation » et par « optimum » ?

Les développements poussés qu'il consacre au *wājib*, sur le plan éthico-théologique, viennent à l'appui de la définition *(ḥadd)* qu'il en donne et des conséquences qu'il veut en déduire logiquement : L'acte (moralement) obligatoire est celui dont la non-exécution « mériterait le blâme » *(yastaḥiqqu ḏ-ḏamm)* en tant qu'« injustice » *(ẓulm)*. C'est le contraire de l'acte « mauvais » *(qabīḥ)*, dont l'exécution mérite le blâme ; mais ce n'est point tout à fait synonyme de l'acte « bon » *(ḥasan)*, lequel ne mérite pas nécessairement le blâme si on ne le fait pas (4). A partir

(1) Ašʿarī, *Maqālāt*, pp. 247-8, 575 (bas).

(2) T. XIV, principalement pp. 7 à 149 ; d'où quelques notations chez ʿAbdalkarīm ʿUṯmān, *Naẓariyyat al-taklīf*, Beyrouth 1971, pp. 404-406. — Les tomes imprimés du *Muġnī* ont été édités au Caire à partir de 1960.

(3) Voir notamment *Muġnī*, XIV, 23.

(4) Notamment *Muġnī*, VI (1), 8, 43, XIV, 7-8, 12. L'obligatoire ne se définit pas non plus exactement par ce qui mérite « récompense » *(ṯawāb)* ; p. ex. *Muġnī*, XIV, 30-33. — Sur l'obligation dans la doctrine de ʿAbdaljabbār, on peut lire de bonnes pages chez G. F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford 1971, § 35-37.

de là, l'interprétation est très stricte, soit pour exclure ce qui paraît déborder cette définition, soit pour y inclure tout ce qu'elle englobe formellement. Tel est en effet le double caractère d'une définition parfaite — ce qui correspondrait au *jāmiʿ māniʿ* des logiciens —. Il faut s'y tenir si l'on s'attache au « sens propre » *(ḥaqīqa)*, ainsi que l'exige d'ordinaire notre auteur. D'où il suit que, d'après lui, n'ont pas à intervenir, dans la qualification d'obligatoire, des distinctions concernant les actes ou les agents. L'obligatoire, par exemple, peut qualifier *étroitement* une chose bien définie (il est dit alors *muḍayyaq fīh)*, ou bien comporter optionnellement une substitution possible (il est dit alors *muḫayyar fīh*), sans que l'idée même d'obligation en soit affectée. Toujours dans son sens propre, il ne diffère pas non plus selon les agents, que ce soit Dieu ou que ce soient les hommes : les muʿtazilites, on le sait, ne reculent pas devant l'affirmation d'une obligation morale — laquelle ? le débat portera précisément là-dessus — incombant à Dieu. Pas davantage la qualification comme obligatoire ne varie-t-elle en sa nature selon les voies *(ṭuruq)* par lesquelles elle est connue, ni selon que l'agent est connaissant par essence (Dieu) ou par contingence (homme), ni selon qu'elle relève de la raison *(ʿaql)* ou de la tradition religieuse *(samʿ)* (1). Mieux encore : l'obligatoire en tant que tel ne comporte pas de plus ou de moins ; de deux actes obligatoires différents, dont chacun par définition même entraîne le blâme si on ne l'exécute pas, aucun, à proprement parler, ne surpasse *(maziyya)* l'autre sous l'angle de l'obligation. Et cependant, il faut bien admettre, notre auteur en convient, qu'un acte peut être dit « plus obligatoire » *(aujab)* qu'un autre, du fait que sa non-exécution entraîne une sanction plus grave ; on peut aussi parler, dans certains cas, d'un caractère obligatoire « plus assuré » *(ākad)* par la connaissance que l'on en a : ce sont là, pour lui, des « traits » ou « aspects » *(wajh*, pl. *wujūh)* particuliers, qui n'influent pas sur la nature réelle, sur le « sens propre » *(ḥaqīqa)* de l'obligation (2). « De même que les personnes s'individualisent par les *aḥwāl* (« états »),

(1) *Muġnī*, VI (1), 8, 43, 467, XIV, 13-15, 72. Sur deux types *(ḍarbain)* d'acte obligatoire, voir également XIV, 24.
(2) *Muġnī*, XIV, 8-10.

de même les actes par les *wujūh* » ; et les deux termes sont déclarés synonymes expressément (1). Ces « aspects » de l'obligatoire, toujours susceptibles d'être « intelligés » *(maʿqūla)*, ont une fonction primordiale sur le plan épistémologique : la condition nécessaire et suffisante, pour affirmer l'obligation, tant chez Dieu que chez l'homme, est que soit bien posé et connu son *wajh*, l'aspect qui justifie rationnellement l'obligation. Mais le *wajh* n'est point nécessairement le « motif réel déterminant » *(ʿilla)*, pas plus, du reste, que l'obligation n'a pour cause véritable l'« ordre donné » *(amr)* ou le « commandement de l'obligateur » *(ījāb al-mūjib)* : ils n'en sont que l'« indice probant » *(dalīl)*. Il se peut même que l'obligatoire le soit sans obligateur, ainsi en est-il pour Dieu (2).

Quant à l'*aṣlaḥ*, cet « optimum » n'est autre, chez ʿAbdaljabbār, que l'*anfaʿ*, c'est-à-dire « le plus bénéfique, profitable, avantageux ». *Ṣalāḥ* et *nafʿ* sont pour lui parfaitement synonymes : « deux termes, dit-il pour un même sens » ; et il définit *nafʿ* comme ce qui aboutit, directement ou indirectement, à procurer plaisir et joie. Il écarte, à l'aide d'exemples, l'équivalence de *ṣalāḥ* avec *ṣawāb* ou *ḥasan* ou *ḥikma*, lesquels connotent ce qui est « convenable, bon, sage » ; et il ne repousse pas l'hypothèse d'un *ṣalāḥ* — évidemment non-obligatoire pour qui que ce soit (nous avons vu la définition de l'obligation), et en outre inadmissible venant de Dieu — qui comporterait une part de « mauvais » *(qabīḥ)* (3). L'*aṣlaḥ* est donc bien ce qui doit le plus tourner à l'avantage, mener le mieux à un agrément terminal ; mais, comme acte de Dieu, à l'avantage de qui ? Comment et dans quelle mesure Dieu en a-t-il l'obligation ?

Tous les actes de Dieu ont la qualité d'être « bons » *(ḥasan)* ; ils ne peuvent être que *nafʿ* (synonyme de *ṣalāḥ*, nous l'avons vu) ou conduire à un *nafʿ*, non pour Lui, mais pour le bien d'autrui ; est *nafʿ* même, par exemple, que Dieu prescrive obligation à celui dont Il sait qu'il ne sera pas croyant. Il agit toujours par générosité et par faveur : *iḥsān*, *tafaḍḍul*, ce dernier vocable

(1) Cette synonymie a été observée dans un autre contexte ; cf. Gimaret, *Journal Asiatique*, 1970, p. 66.

(2) *Muġnī*, XII, 348-351 ; XIV, 14, 22-23, 29, 54, 72, 110 (bas).

(3) *Muġnī*, XIV, 34-37.

pouvant s'appliquer par métaphore *(majāz)* à ce qui Lui est obligation (1). C'est, de toute façon, uniquement par rapport aux créatures que se situe le caractère bénéfique des actes divins. Mais, pour ʿAbdaljabbār comme pour ses prédécesseurs dans la même ligne, Dieu n'est pas tenu, bien qu'Il en ait la *possibilité* infinie, de faire *tout* ce qui serait *nafʿ* ou *ṣalāḥ*, ni par conséquent ce qui serait *aṣlaḥ* en toutes choses : « pouvoir » n'est pas « devoir ». Un argument remontant à Abū ʿAlī et Abū Hāšim, est mis au service de cette thèse : semblable obligation n'incombant pas toujours aux hommes, alors même qu'ils ont la faculté de le faire, il serait incorrect de l'attribuer à Dieu (2) : argument étrange, au premier abord, en Islam, qu'une analogie de l'Être divin à Ses créatures ! Mais rappelons-nous que la définition de l'obligation rapportée ci-dessus assigne à celle-ci une nature identique quel que soit l'agent, homme ou Dieu ; la notion de blâme mérité en cas de non-exécution en est le critère, et ce critère, qui vaut pour l'homme, vaut pour Dieu.

Il faut donc se demander, afin de cerner l'*aṣlaḥ* qui s'impose à Dieu, ce à propos de quoi Il serait blâmable de ne point faire l'optimum. Dans le langage de ʿAbdaljabbār, dont il reconnaît la « spécificité technique » *(iṣṭilāḥ)* sur ce point, le terme se veut lié aux actes de Dieu les plus propices à la réalisation de Ses commandements. L'énumération qu'il en donne, et qu'il lui arrive de déclarer exhaustive, comprend : le fait de « rendre possible » *(tamkīn)* ou de « faciliter par la grâce » *(luṭf)* l'accomplissement des devoirs qu'Il impose *(taklīf)*, le fait aussi d'accorder une récompense *(ṯawāb)* à qui la mérite et de justes compensations *(aʿwāḍ)* pour les souffrances subies [sans motif préalable]. De ces actes, les uns sont obligatoires « étroitement » *(muḍayyaq fīh)* : telles la plupart des grâces qui aident l'individu responsable à satisfaire à un devoir précis ; les autres sont obligatoires

(1) *Muġnī*, VI (1), 3 et suiv., 34, XI, 61 et suiv., XIV, 15, 53-54, où toutefois une nuance intervient entre le simple *ḥusn* et le *tafaḍḍul*. Cf. aussi, rédigé par son disciple Ibn Mattawaith, *Kitāb al-majmūʿ fī-l muḥīṭ bi-t-taklīf*, éd. Beyrouth 1965, pp. 262-264. Avant eux, concernant l'ensemble des muʿtazilites, Ašʿarī, *Maqālāt*, p. 251, et *Intiṣār*, § 13 et 76.

(2) *Muġnī*, XIV, 15, 61, 67, 72, 78-9, 95, 103.

« optionnellement » *(muḫayyar fīh)* : telle la récompense due, qui peut prendre des formes variées. L'obligation ainsi comprise, notons-le, n'est pas initiale : de même qu'elle n'existe qu'*après* le mérite ou la souffrance du bénéficiaire, elle n'intervient de même, notre auteur y insiste, que *conséquemment*, et non antérieurement ou concomitamment au *taklīf* (1). En dernière analyse, qu'est-ce qui la fait connaître, la pose, la justifie ? Ce n'est point, nous assure-t-on, comme le voudrait une opinion contraire, la considération de ce que les actes divins ainsi obligatoires comportent de coloration bénéfique ou de conséquence heureuse (plusieurs sont énoncées), mais simplement, comme pour les impératifs moraux de l'homme, la saisie de leurs « aspects motivants intelligés » *(wujūh ma'qūla)* : il n'en va pas autrement pour eux que pour l'obligation, sur le plan humain, de rendre le dépôt, de payer sa dette, de marquer sa reconnaissance pour un bienfait. Si Dieu ne récompensait pas les Prophètes et les Croyants, Il serait blâmable comme l'un de nous qui ne restituerait pas le dépôt à lui confié (2). L'exigence éthique est ainsi fondamentalement du même ordre, en dépit d'objets et de modes d'application évidemment très distincts, pour Dieu que pour Ses créatures : cette conviction jouera un rôle dans l'argumentation polémique qu'il nous reste à examiner.

Au nombre et presque en tête des objections de base que 'Abdaljabbār met dans la bouche des *aṣḥāb al-aṣlaḥ*, adversaires mu'tazilites de sa propre doctrine, figure l'accusation de présenter Dieu comme « parcimonieux » *(baḫīl)*, et donc blâmable, s'Il ne fait l'« optimum » *(aṣlaḥ)* dans tous les domaines. A quoi il est répondu : Comme Dieu peut plus que cet *aṣlaḥ* en vertu de Son pouvoir infini —, Il serait toujours nécessairement *baḫīl* de ne pas faire davantage ! D'où la réplique : Ce que Dieu peut [sans le faire] n'est pas *aṣlaḥ*. Elle est repoussée comme pétition de principe par 'Abdaljabbār ; et il s'efforce ensuite longuement de démontrer les limites correctes d'emploi du concept de *baḫīl* (3). Dans la même direction, il réfute l'argument du « Bagdadien » Abū l-Qāsim al-Balḫī, qui avait

(1) *Muġnī*, VI (1), 46, XIV, 13-14, 18, 37, 53-54, 100.
(2) *Muġnī*, XIV, 13, 22-23, 54.
(3) *Muġnī*, XIV, 47-53.

prétendu prouver l'obligation de l'*aṣlaḥ* divin en tous domaines par l'obligation morale du riche d'être généreux envers son voisin dépourvu (1) ; les docteurs « baṣriens » répliquent que le terme « obligatoire » *(wājib)*, s'il est effectivement usité en la matière, est à prendre dans un sens large, celui d'action louable, et non de stricte obligation. Encore un autre argument anti-baṣrien d'al-Balḫī : Puisque l'infinitude de l'*aṣlaḥ* tel que vous l'admettez ne s'impose pas à vos yeux, elle ne s'impose pas aux nôtres davantage dans notre conception de l'*aṣlaḥ*. Ce à quoi ʿAbdaljabbār rétorque que l'*aṣlaḥ* éthico-religieux admis par ses maîtres et par lui ne se ramène pas chaque fois à une « espèce bien délimitée » *(jins maḫṣūṣ)*, mais peut se réaliser suivant les cas par plus ou par moins ; il n'y a pas lieu d'appliquer la qualification de ce que Dieu choisit de faire à ce qu'Il ne fait pas ; dans ces conditions une infinitude ne s'impose pas à Son action (2). Et notre auteur se plaît, en de nombreuses pages, à dénoncer, au nom de ses prédécesseurs comme en son propre nom, ce qu'ils regardent comme des fautes de raisonnement, incompatibilités ou cercles vicieux, chez leurs contradicteurs muʿtazilites (3). Sur un autre plan, nos « Baṣriens » écartent l'idée que l'« initiative de la Création » *(iblidā' al-ḫalq)* ait été pour Dieu une obligation, en tant qu'acte optimum : le caractère obligatoire, selon eux, ne se pose jamais qu'en vertu d'un « aspect motivant » *(wajh)* spécifique ; or il fait ici défaut (4).

Une sorte de complément consiste à faire valoir quelles seraient certaines conséquences fâcheuses d'une obligation au *ṣalāḥ* ou à l'*aṣlaḥ* trop étendue. L'obligation incombant à Dieu incomberait aussi aux hommes, compte tenu de la définition même de l'obligatoire rapportée ci-dessus. Abū Hāšim faisait observer que la prière « surérogatoire » *(nāfila)*, facultative, serait alors obligatoire, puisqu'elle est, comme la canonique, *ṣalāḥ* et *aṣlaḥ* (5). Il soutenait aussi que la récompense divine étant

(1) Cf. aussi Ibn Ḥazm, *Fiṣal*, III, 165.
(2) *Muġnī*, XIV, 45, 55, 61.
(3) *Muġnī*, XIV, 55-56.
(4) *Muġnī*, XIV, 53, 64, et surtout 110 (bas).
(5) *Muġnī*, XIV, 72, 78-79, 95, 103.

toujours « avantageuse » *(ṣalāḥ)* pour l'homme, Dieu serait alors, en tout état de cause, obligé de la lui accorder ; et le *taklīf* (imposition par Dieu aux hommes de leurs devoirs religieux), ne jouant plus alors son rôle, serait « mauvais » *(qabīḥ)*(1). Il y a pire : son père Abū ʿAlī avait soutenu que, sans pouvoir être taxée elle-même de « mécréance » ou « impiété » *(kufr)*, la doctrine des *aṣḥāb al-aṣlaḥ* n'en est pas exempte en tous points. Il illustrait cette accusation en exposant deux de leurs opinions qu'il jugeait scandaleuses : l'une soutenant que faire souffrir les damnés de l'Enfer vaut mieux pour eux et pour les gens du Paradis que de les bien traiter, l'autre concernant le *taklīf* : si un individu seul était l'objet de ce *taklīf* et n'avait pas la foi, ce serait un acte inutile, voire mauvais, puisqu'il y aurait en réalité nuisance du fait qu'une punition serait méritée ; l'utilité ne serait pas plus grande si, objet du *taklīf* en même temps que deux autres individus, lui seul devenait croyant ; en revanche, si Dieu sait à l'avance que par suite du *taklīf* ces deux autres croiront, mais lui ne croira pas, Il a *obligation* de procéder envers tous trois à ce *taklīf*, lequel, utile pour le plus grand nombre, est devenu de ce fait un *aṣlaḥ* pour le groupe entier. Cela a même fait dire à Abū Hāšim que, dans une telle perspective, qu'il réprouve, Dieu serait obligé au *taklīf* de tout groupe humain dont Il sait que la moitié *moins un* des individus qui le composent ne croira pas, puisqu'Il sait que la moitié d'entre eux *plus un* croira ! (2).

La réprobation mordante manifestée par ʿAbdaljabbār et par ses maîtres perdrait sans doute sa légitimité si l'on atteignait chez leurs adversaires le tréfonds d'une pensée que masque vraisemblablement l'illustration simpliste et un peu caricaturale ainsi proposée. Il est bien probable, en effet, que la visée des *aṣḥāb al-aṣlaḥ* allait sensiblement au-delà. Et l'on supposera volontiers que, devant l'impossibilité de démontrer l'*aṣlaḥ* de toutes choses prises séparément, ils aient recouru à l'optimum des ensembles, à une sorte d'optimum global. De toute manière, pour les uns comme pour les autres, la thèse — extensive ou

(1) *Muġnī*, XIV, 90.
(2) *Muġnī*, XIV, 140-142.

restreinte — de l'*aṣlaḥ* a nécessité la justification, par subordination indispensable à l'optimum suprême, de ce qui fait figure, dans la réalité, de lui être étranger ou contraire. Un rapprochement n'est pas interdit avec les stoïciens antiques, lesquels estimaient déjà, d'ailleurs, — préfiguration ou modèle de nos mu'tazilites ? — que les événements extérieurs sont les plus conformes qu'ils puissent être aux intérêts de l'homme. Chrysippe, l'un d'entre eux, déclarait que le mal n'est pas inutile pour l'ensemble ; car sans lui il n'y aurait pas de bien ; nous sommes comme nous sommes suivant l'économie du tout (1). L'optimisme d'un saint Augustin s'est exprimé dans le même sens : tout ce qui est, est bon ; la justice divine a fait que non seulement toutes choses soient, mais qu'elles ne puissent être meilleures ; Dieu a jugé plus grand et meilleur de se servir des méchants pour le bien que de ne tolérer aucun mal ; les choses supérieures valent mieux que les inférieures, mais le tout vaut mieux que les choses supérieures seules (2).

L'Islam majoritaire classique, comme il est bien connu, a refusé d'entériner toute doctrine de l'*aṣlaḥ*. Même l'indépendant Ibn Ḥazm de Cordoue (m. en 1064) consacre à le combattre d'assez nombreuses pages de son *Kitāb al-Fiṣal*. Il dénonce en passant le recours de mu'tazilites « bagdadiens » à leur adage que « toute chose est bonne par quelque aspect » *(kull šai' ḥasan bi-wajh mā)*. Pourquoi, demande-t-il ensuite avec plus d'insistance, Dieu laisse-t-il vivre de futurs mécréants ? Qu'est-ce qui est donc *aṣlaḥ*, que Dieu crée des êtres en vue d'épreuves et d'un Enfer éternel, ou qu'il les destine tous au Paradis ? Si, dans certains cas, l'on prétend que Dieu ne peut faire mieux, on Le diminue ; si on dit qu'Il le peut, on avoue qu'Il dispose d'un *aṣlaḥ* supérieur à ce qu'Il a fait (3). Dans son *Iḥkām*,

(1) E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 2e éd. Paris 1951, pp. 203-204, 207 ; D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1969, pp. 287-288.

(2) St Augustin, *Confessions*, VII, 12-13, *De quantitate animae*, XXXIII, 73, *Cité de Dieu*, XXII, 1. Cf. notamment Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 2e éd. Paris 1940, pp. 154, 162, 177, 178.

(3) *Fiṣal*, III, 105 (bas), 164 à 187 (principalement 173-175, 184).

Ibn Ḥazm s'élèvera contre l'idée que Dieu fait les choses dans l'« intérêt » *(maṣāliḥ)* des hommes [1].

L'aš'arisme, quant à lui, dès le départ vers l'an 900, en la personne de son fondateur éponyme, s'était très nettement opposé à l'obligation de l'*aṣlaḥ*, en la stigmatisant comme une atteinte grave à la toute puissance et à la liberté totale de Dieu. L'un de ses principaux représentants au siècle de son plein épanouissement, al-Juwainī Imām al-Ḥaramain (m. en 1085), maître de l'illustre Ĝazālī, a composé tout un chapitre de son *Iršād* pour critiquer systématiquement les mu'tazilites, « ceux de Bagdad » et « ceux de Baṣra », sur leurs thèses concernant l'optimum. Certains de ses arguments rappellent de plus ou moins près ceux d'Ibn Ḥazm. L'*aṣlaḥ* véritable serait la miséricorde suprême, le pardon pour tous ; il serait d'épargner à l'homme la peine éternelle par la mort du futur pécheur ; il serait d'accorder à tous par simple générosité ce que Dieu accorde par récompense en ayant fait courir à Sa créature le risque de se perdre. Au reste, si l'*aṣlaḥ* était pour Dieu obligatoire, ce ne serait pas de Sa part un acte généreux, Il n'aurait pas droit à la reconnaissance ni à la louange. A l'adresse des « Bagdadiens », nous retrouvons deux reproches déjà rencontrés chez 'Abdaljabbār : en vertu de leur propre doctrine, l'*aṣlaḥ* obligatoire pour Dieu serait logiquement aussi obligatoire pour l'homme ; et les prières surérogatoires, étant *ṣalāḥ* comme les canoniques, seraient obligatoires comme elles. Se retournant contre les « Baṣriens », Imām al-Ḥaramain leur demande — comme auraient pu le faire leurs contradicteurs « bagdadiens » — : pourquoi l'obligation du mieux qui, d'après vous, s'impose à Dieu dans le domaine éthico-religieux ne s'impose-t-elle pas à Lui également dans les autres choses ? Sur ces différents points, aux répliques possibles de ses interlocuteurs supposés, il oppose sans embarras des réponses habiles et détaillées [2]. S'il est vrai que la théologie mu'tazilite n'avait

(1) *Iḥkām*, éd. Caire 1347 h., VIII, 123-132.

(2) Imām al-Ḥaramain, *Iršād*, éd. trad. Luciani, Paris 1938, pp. 165-173 / 255-265. Voir aussi pour la même époque al-Pazdawī (m. en 1099), *Kitāb Uṣūl ad-dīn*, éd. Caire 1963, pp. 125-128.

pas réussi à convaincre le plus grand nombre des docteurs de l'Islam, du moins sa méthodologie polémique et discursive était-elle devenue familière aux principaux d'entre eux.

Par-delà les siècles, dans l'Occident chrétien des temps modernes, la thèse de l'optimum, avec ses nuances inévitables, resurgira. Malebranche, constatant que le désordre existe dans des parties de l'univers, mais soutenant que Dieu a voulu faire l'ouvrage le meilleur possible, en conclura que le monde le plus parfait possible implique du désordre (1). Mais c'est surtout, évidemment, Leibniz, partisan acharné du « meilleur des mondes », qui creuse et scrute le problème dans ses multiples aspects et ses connexions philosophico-théologiques. De sa *Théodicée* très riche, nous n'extrairons ici que ces quelques formules, en relation suffisamment directe avec le présent travail : « Il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison ... Dieu est infiniment puissant ; mais sa puissance est indéterminée, la bonté et la sagesse jointes la déterminent à produire le meilleur ... (2). La cité de Dieu ... est le plus parfait état qui puisse être inventé, la vertu et le bonheur y règnent, autant qu'il se peut, suivant les lois du meilleur ; le péché et le malheur (que des raisons de l'ordre suprême ne permettaient point d'exclure entièrement de la nature des choses) n'y sont presque rien en comparaison du bien, et servent même à de plus grands biens ... Puisque Dieu a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers l'ait demandé ... il n'est pas possible de faire autrement, puisqu'il n'est pas possible de faire mieux ... Non seulement Dieu tire des maux de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles : de sorte que ce serait un défaut de ne les point permettre » (3).

(1) H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche*, Paris 1926, p. 82.
(2) *Essais de Théodicée*, § 8 et 130.
(3) *Ibid.*, § 123, 124, 127.

Les *aṣḥāb al-aṣlaḥ* n'auraient point sans doute désavoué telle ou telle de ces assertions. Sans vouloir forcer les similitudes, sans suggérer, à plus forte raison, que les définitions ou les concepts se recouvrent exactement, il convient, dirons-nous, d'accorder aux mu'tazilites une juste place parmi ceux qui, au cours de l'histoire, ont cru pouvoir, à des titres ou à des degrés divers, et dans des contextes assez différents, attribuer à notre monde le qualificatif d'optimum.

Robert Brunschvig
(Paris)


STOR

MÉTIERS VILS EN ISLAM

La tendance de l'Islam vers une égalité de principe entre les Croyants est profonde dans la doctrine et, en dépit de multiples et graves entorses, perceptible aussi dans les faits. Peut-être cependant faut-il lui reconnaître moins de force, dans la pensée comme dans l'action, qu'à la notion fondamentale de fraternité musulmane, dont les effets et les limitations, dans leur permanence comme dans leurs fluctuations, demanderaient à être étudiés de près. La révélation coranique elle-même, encline à donner la préférence devant Dieu aux plus pieux d'entre les fidèles (XLIX, 13), institue, sur le plan social, une fraternité plutôt qu'une égalité. L'esprit des réformes qu'elle entend promouvoir, en ce dernier domaine, est à la fois ferme et modéré ; si elle a contribué à briser certains cadres et à modifier certains concepts, elle est loin de partir à l'assaut de l'ordre établi. Parmi les versets qu'invoquera volontiers plus tard un conservatisme désireux de justifier et d'enraciner les inégalités sociales, le Livre énonce : « Nous les avons élevés les uns au-dessus des autres en degrés *(darajāt)*, pour que les uns prennent les autres comme serviteurs » (XLIII, 32, et cf. VI, 165). Le Coran édicte des mesures importantes en faveur de la femme ; mais il entérine son infériorité (IV, 34). Il vise à réduire l'esclavage, mais il regarde le statut servile, s'agît-il même d'esclaves musulmans, comme conforme au plan divin (XVI, 71, 75, XXX, 28). La défiance qu'il manifeste envers les Arabes nomades (p. ex. IX, 97, XLIX, 14) a pu autoriser, par la suite, des réticences à leur endroit. En revanche, la voie était ouverte, notamment par la sourate XXXIII, même si on laisse de côté toute idéologie šī'ite, à une prise en considération privilégiée du Prophète et

de la famille de celui-ci. La doctrine classique, il est vrai, qu'elle s'appuie ou non sur des « Traditions » admises comme complémentaires du Livre, n'a pas accordé une très grande place aux différences généalogiques ou sociales entre musulmans mâles de condition libre. Il n'en est que plus instructif d'observer celles qui sont retenues.

Notre attention va se concentrer, dans la présente étude, sur la disparité des professions, et principalement sur le traitement discriminatoire dont certaines d'entre elles sont victimes chez nombre de docteurs. Précisons tout de suite qu'il convient de mettre hors de question les professions qui violent, de par leur nature, les interdits coraniques frappant, outre les relations sexuelles illicites, le prêt à intérêt, la consommation du vin, les jeux de hasard : elles sont d'emblée, bien entendu, formellement condamnées. A côté d'elles peuvent être suspectes, à des degrés divers, celles qui simplement risquent de favoriser telle ou telle de ces pratiques ou d'inciter à un comportement immoral ou inhumain ; elles suscitent la méfiance des hommes de religion, ce qui ne va pas toujours sans conséquences juridiques, encore qu'elles ne puissent tomber sous le coup d'une franche interdiction ; nous en rencontrerons quelques-unes au passage, chemin faisant. Mais l'essentiel de notre recherche portera sur des professions qui n'encourent pas un pareil reproche, ou qui ne pourraient que très difficilement l'encourir, et qui néanmoins dans la pensée islamique sont traditionnellement discréditées.

Les professions en cause sont essentiellement des métiers manuels, ou qui leur sont assimilés. Cependant ce n'est point ici le travail manuel en tant que tel qui est dédaigné. La tradition religieuse musulmane, au contraire, s'efforce de le valoriser. Dans une société où l'activité économique reconnue comme supérieure et la plus honorée est celle du marchand, du négociant, non du producteur, les moralistes tentaient d'ordinaire de rehausser le rôle de l'agriculture et de l'artisanat : leur zèle insistant serait déjà révélateur d'une tension entre la théorie et le réel. Les influences šī'ites ou ṣūfies peuvent avoir joué dans ce secteur, accentué une tendance naturelle chez les penseurs. La plupart des maîtres accordaient une égale licéité aux quatre moyens fondamentaux qu'ils constataient de gagner

sa vie ou de se procurer des revenus : agriculture (et élevage), artisanat, commerce, salariat. Mais des questions de précellence entre ces grandes catégories comme à l'intérieur de chacune d'elles demeurent, que ne suffit pas à écarter la considération du caractère indispensable et de la complémentarité mutuelle des divers métiers — thème banal —, non plus que l'énumération complaisante des activités professionnelle exercées par les anciens Prophètes ou les tout premiers musulmans.

Fort suggestif est, parmi les textes anciens ou classiques, l'opuscule que l'école ḥanafite a transmis, sous le titre d'*al-Iktisāb fī-r-rizq al-mustaṭāb*, comme remontant au grand disciple direct d'Abū Ḥanīfa, Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaibānī (m. 189/805), à travers le résumé dû à un élève de ce dernier, Muḥammad b. Samā'a (m. âgé en 233/847-8). Plusieurs indices incitent, à mon sens, à quelque suspicion à l'égard d'une paternité aussi haute, à moins de supposer un remaniement ultérieur (1). De toute façon, ce petit ouvrage peut être tenu pour représentatif d'une attitude moyenne qui s'est fait jour chez nombre de sunnites assez tôt : il justifie tout gagne-pain honnête, en opposition à la fois à ceux qui prônent un quiétisme ascétique et à ceux qui dévalorisent certains métiers. Les allusions coraniques au commerce, que l'on invoque en faveur de sa licéité, sont à prendre, assure-t-il, au sens propre, non au sens figuré (p. 20). Agriculture, artisanat, commerce ont été pratiqués par les grands Anciens : Adam fut agriculteur et meunier, Noé charpentier, Idrīs tailleur, Abraham marchand d'étoffes, David fabricant d'armures (Coran, XXI, 80, XXXIV, 10-11), Salomon vannier, Zacharie charpentier, Jésus vivait du filage de sa mère et parfois glanait, Mahomet fut à divers moments berger ou cultivateur, Abū Bakr était marchand

(1) Éd. Caire, 1938, 90 p. Mes motifs de suspicion quant à la paternité, ou du moins à la date de la rédaction définitive de l'ouvrage sont, outre le style et l'allure générale, les citations qui mettent en cause les Karrāmiyya (pp. 24, 68). Aḥmad b. Ḥanbal et Isḥāq b. Rāhūyeh (p. 59), les ẓāhirites (p. 78), les fuqahā' ḥanafites (p. 82), et aussi l'allusion nette que fait le grand ḥanafite du ve/xie siècle as-Saraḫsī, qui l'a commenté, à son caractère peut-être apocryphe (*Mabsūṭ*, t. XXX, p. 244). S. D. Goitein s'est servi de l'*Iktisāb* au cours d'un article intéressant des *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. III, 1957, pp. 586-590, mais pour un propos différent du nôtre, et sans se poser la question d'authenticité.

d'étoffes, 'Umar et 'Uṯmān négociants en denrées alimentaires (pp. 16-18, 21-22) (1). Les « degrés » entre les hommes, auxquels réfère le Coran (voir ci-dessus), sont à comprendre essentiellement comme l'expression d'une structure de solidarité sociale, dans laquelle chacun a besoin d'autrui : le pauvre de l'argent du riche, le riche du travail du pauvre, l'agriculteur et le tisserand du travail l'un de l'autre (p. 43). L'auteur refuse, « avec la plupart des fuqahā' », de ne déclarer licites qu'en cas de nécessité les métiers que l'opinion commune taxe de « bassesse » *(danā'a)*: le blâmable, le vil, le dégradant, ce n'est pas la nature du gagne-pain, mais la malhonnêteté, la déloyauté dans l'exercice de la profession (pp. 35-36). Cependant, en dépit de ces déclarations de principe, les questions de précellence ne sont pas exclues ; il essaie de les situer sur un autre plan. Rappelant le débat, qui divisait « ses maîtres », entre le commerce et l'agriculture, il souligne que la majorité d'entre eux accorde la préférence à cette dernière comme étant d'une plus large utilité *(afḍalu... li-annahā a'ammu naf'an)* parce qu'elle renforce l'aptitude physique de l'homme à remplir ses devoirs religieux, et parce que la charité y est plus manifeste *(aṣ-ṣadaqa... aẓhar)* du fait que les animaux comme les humains en bénéficient. Le gagne-pain, ajoute-t-il, d'où est absente l'œuvre de charité *(taṣadduq)* n'a point de précellence *(afḍaliyya)*: il en est ainsi du tissage *(ḥiyāka)*, bien que celui-ci rende un service d'entraide *(ta'āwun)* pour l'accomplissement de la prière [en permettant de couvrir la nudité] (pp. 37-38).

Une hiérarchie des valeurs concernant les métiers *(ḥiraf, ṣinā'āt* ou *ṣanā'i')* subsiste ou réapparaît ainsi — contrecarrant dans une certaine mesure la tendance maîtresse vers l'égalité — dans la littérature orthodoxe des traditionnistes et des moralistes qui fleurit et s'épanouit du IIIe au Ve siècle de l'hégire. Les données, sous forme de dires attribués au Prophète ou à quelque imam, ne sont pas toutes tenues pour également authen-

(1) D'autres listes de ce genre figurent ailleurs, par exemple dans l'opuscule du ḥanbalite Abū Bakr al-Ḫallāl (m. 311/923), *Al-ḥaṯṯ 'alā t-tijāra wa-ṣ-ṣinā'a wa-l-'amal*, éd. Damas 1348 h., p. 18. Dans son *K. al-Ma'ārif*, éd. Caire 1960, pp. 575-577, Ibn Qutaiba (m. 276/889) énumère les métiers, manuels ou autres, exercés par de « nobles personnages » *(ašrāf)* au début de l'Islam.

tiques et ne jouissent pas toutes du même prestige ; elles sont quelquefois contradictoires, image de préjugés sociaux anciens ou neufs, reflet d'oppositions dans la réalité ou dans la doctrine ou encore entre la doctrine et le réel. On peut y lire des encouragements à l'agriculture ou à l'élevage, mais aussi — et quelquefois de préférence — au commerce (« les neuf dixièmes de la subsistance sont dans le commerce »), ou du moins au négoce du négociant correct et franc *(tājir ṣadūq)*, tandis que le trafic d'une loyauté douteuse est menacé des châtiments de l'Au-Delà. On peut y trouver affirmée sous le nom de tel maître ancien la supériorité, que peu de gens étaient disposés à reconnaître, de l'artisan sur le commerçant (1). Mais d'une manière plus curieuse, plus significative encore, diverses professions précises y sont magnifiées : de nombreux textes font de la vente des étoffes *(bazz)*, que le premier calife, Abū Bakr « le Véridique » *(aṣ-Ṣiddīq)*, avait pratiquée, le commerce-roi (« en lui, les neuf dixièmes de la baraka », « s'il y avait un commerce au Paradis, ce serait celui des étoffes ») ; la vente des épices est associée parfois à cette flatteuse appréciation. Un hadith assez souvent reproduit énonce que le travail manuel des hommes vertueux est la couture [des vêtements] et que celui des femmes vertueuses est le filage (2). Une liste d'une dizaine de métiers, en sus du commerce, est fournie par Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) et à sa suite par al-Ġazālī (m. 505/1111) comme groupant les occupations des meilleurs d'entre les premiers musulmans : ce sont, dans l'ordre plutôt bizarre où elles sont énumérées, les professions de savetier, portefaix, tailleur, cordonnier, foulon, bottier, forgeron, fabricant de fuseaux, pêcheur ou chasseur, papetier (3). En faveur du papetier, al-Makkī a un dire d'Aḥmad b. Ḥanbal ; et il note que, d'après certains, ces hommes dont le Coran (XXIV, 37) vante l'exactitude à accomplir la Prière

(1) Abū Ṭālib Makkī, *Qūt al-Qulūb*, éd. Caire 1932, t. IV, p. 181. — Un hadith attribué au Prophète : « les plus grands menteurs sont les artisans », est déclaré faux par Ibn Abī Ḥātim, *'Ilal al-ḥadīṯ*, éd. Caire 1344 h., t. II, nº 2335.

(2) Un certain nombre de ces hadiths sur l'activité professionnelle se trouvent groupés dans le *Kanz al-'ummāl* de Muttaqī Hindī, éd. Hyderabad, t. IV (an. 1953), pp. 17 et suiv.

(3) Makkī, *op. cit.*, p. 187 ; Ġazālī, *Iḥyā'*, éd. Caire 1933, t. II, p. 76.

étaient des forgerons et des savetiers [1]. D'assez bonne heure avait couru le hadith, suspect d'ailleurs aux rigoristes : « Le meilleur de vos travaux est celui de savetier » [2]. Le désir de réhabiliter ces deux professions déconsidérées dans l'esprit de bien des fidèles est à coup sûr à l'origine de pareilles déclarations.

En contrepartie, des sentences réitérées s'acharnent à discréditer le métier de changeur, et la vente des céréales en grains ou en farine : il y a un risque d'« usure » dans la première activité, et l'autre incite à l'accaparement et à la hausse des prix d'une denrée vitale. Si un scrupuleux, nous dit-on, déconseille le commerce des linceuls, les métiers de boucher et d'orfèvre, c'est que le marchand de linceuls souhaite la mort des gens, que la boucherie endurcit le cœur, que l'orfèvrerie embellit faussement ce bas-monde par l'or et l'argent [3]. C'est également par souci de moralité religieuse que sont discrédités les tenanciers de bains publics ou les musiciens professionnels. S'il arrive que la notion de souillure soit invoquée à propos de telle occupation décriée [4], par exemple le métier de balayeur, ce n'est aucunement là le motif que les docteurs mettent en avant d'ordinaire, et ce point mérite toute notre attention : ils soulignent habituellement dans ce cas, comme dans les cas similaires, le caractère vil *(ḫasīs, danī')* du métier en cause, la bassesse (racine *sfl*) de qui s'y adonne. Ainsi en est-il, le plus souvent, de cette trilogie traditionnelle qui entérine, dans une association assez inattendue, le mépris social encouru par le tisserand, le ventouseur et le tanneur. Pour ce dernier, point n'est besoin sans doute de commentaire ; les deux autres peuvent surprendre, le premier surtout : tous deux sont plus d'une fois stigmatisés ensemble, dans la formule notamment « les gens s'équivalent *(an-nās akfā')* à l'exception du tisserand et du ventouseur » [5]. Cela requiert quelques développements.

(1) Makkī, *op. cit.*, pp. 186-187.

(2) Ibn Qutaiba, *K. ta'wīl muḫtalif al-ḥadīṯ*, éd. Caire 1326 h., le dénonce comme apocryphe.

(3) Makkī et Ġazālī, *loc. cit.*

(4) Incidemment, Ġazālī, *loc. cit.*

(5) La formule en tant que hadith est regardée comme apocryphe par Ibn Qutaiba, *loc. cit*

Le ventouseur, scarificateur ou phlébotomiste, qui pose des ventouses ou opère des saignées, est le *ḥajjām;* c'est fréquemment le même personnage qui fait office de barbier. Des hadiths attribués au Prophète, bien attestés à partir du IIe siècle de l'hégire, condamnent le gain ou salaire *(kasb, ijāra)* du ventouseur. Il est des versions qui l'englobent dans la même réprobation que le prix du chien et le salaire de la prostituée. Pourquoi cette défaveur ? Le métier a son incontestable utilité, et il ne paraît impliquer par lui-même aucune infraction aux lois de l'Islam. Certains docteurs se sont ingéniés à découvrir dans sa pratique ancienne des traits islamiquement critiquables : ce serait pour les uns le fait que le prix n'aurait pas été fixé à l'avance, pour les autres la coutume préislamique suivant laquelle ceux qui opéraient des saignées auraient vendu le sang à des tiers, or la vente du sang est interdite par un hadith (1). Mais ces justifications font figure d'être tardives et forcées (2), outre que la première est discutable en droit musulman ; elles n'ont guère eu, au total, la faveur des ulémas. Il semble que l'explication soit à chercher dans une autre voie, qui tienne compte essentiellement d'un dédain social traditionnel et qui s'approche de l'indication fournie par des auteurs médiévaux, sur la foi d'une tradition anonyme, selon quoi les Coréïchites d'avant l'Islam se seraient crus déshonorés de percevoir un salaire de *ḥajjām* (3). Il faut reconnaître, malheureusement, qu'on en est réduit aux hypothèses. Si l'on suppose, pour remonter à un passé lointain, des conceptions vraiment archaïques, on risque qu'elles n'aient plus eu cours, du moins au niveau de la conscience, dans les débuts de l'Islam. Faut-il penser qu'à cette époque, ou peu auparavant, le métier de ventouseur était au Hedjaz une occupation d'esclave ? De forts indices existent en ce sens — les données mêmes de plusieurs hadiths —, tandis qu'au IIe siècle, peut-être au Ier, un « souk des *ḥajjāmīn* » à

(1) Voir notamment Bājī, *Muntaqā* (sur le *Muwaṭṭa'* de Mālik), t. VII, p. 299, et Ubbī, *Commentaire sur Muslim*, t. IV, p. 251.

(2) L'allusion au sang versé (voir aussi à la page suivante), si elle recouvre un tabou originel, a pris une forme artificielle, indice probable de conceptions déviées ou évoluées.

(3) Bājī, *op. cit.*, p. 298.

Médine n'a pas l'air tenu spécialement par des esclaves (1). Il ne serait pas absurde d'imaginer que précisément dans une période de transition, durant laquelle ce travail d'abord servile serait passé de plus en plus aux mains d'hommes libres, certains eussent tenu à dénoncer avec force son originelle vilenie.

Sans avoir à contredire nécessairement cette vue séduisante, mais nullement prouvée, nous devons observer que le ventouseur-phlébotomiste avait eu ailleurs dans le Proche-Orient, bien avant l'Islam, une fâcheuse réputation. Le Talmud, dès la rédaction de la Michna, cite côte à côte les professions de scarificateur-phlébotomiste *(gārā')*, tenancier ou garçon de bains, tanneur (2), comme empêchant d'accéder aux fonctions suprêmes qui étaient la royauté ou le grand-pontificat. Particulièrement notable est le commentaire qui s'ensuit : « Pour quelle raison ? Ce n'est point qu'ils soient impurs, mais parce que leur métier est vil *(zīl)* » (3). Le Talmud assure que dix choses sont reprochées au *gārā'* : démarche arrogante, air insolent, manière impolie de s'asseoir, avarice, cupidité, « il mange beaucoup, il évacue peu, il est suspect de fornication, de vol, de meurtre » ; entendez, d'après le commentaire subséquent, qu'il arrive que les femmes volent leur mari à son profit, ou qu'il cause la mort du patient en ne le saignant pas assez (4). Dans la même page, le barbier *(sappār)*, distingué nommément du scarificateur, est montré lui aussi comme une sorte de brigand dont le contact avec les femmes est fort suspect. Il est donc bien probable que dans le monde des Sassanides, qui a vu la fixation définitive du Talmud, ceux que l'arabe appelle *ḥajjāmīn* étaient mal vus d'un large public, et qu'on accusait — rationa-

(1) Bājī, *loc. cit.*

(2) *Qiddūšīn* 82a. — Le rapprochement qui s'impose entre cette liste et les conceptions musulmanes a été déjà fait par Goldziher dans son important article *Die Handwerke bei den Arabern*, *Globus* an. 1894, t. LXVI, pp. 203-205 ; mais il y passe sous silence les explications fournies par le Talmud.

(3) Un peu plus loin, *Qiddūšīn* 82b, est exprimée l'opposition entre artisanat inférieur *(ummānūt pegūmā)* et artisanat supérieur *(ummānūt me'ullā)*.

(4) « Meurtre » étant dit « effusion de sang » *(šefīḵūt damīm)*, on penserait à priori que c'est par excès ; le commentaire précise que c'est par insuffisance (« s'il tire moins d'un quart ») : cette explication est-elle « secondaire » ? Je n'ose en décider.

lisation ou non d'un sentiment archaïque ? — leur manière déplaisante de se comporter. Le moraliste ar-Rāġib al-Iṣfahānī (m. 502/1108) nous offre vraisemblablement, dans ses informations qui ne sont pas à prendre au pied de la lettre, un écho attardé de leur situation ancienne en territoire persan : « Chosroès, écrit-il, confisquait leurs biens tous les sept ans, déclarant qu'ils sont pétulants une fois enrichis » (1). Point question ici, on le remarquera, d'esclavage ; mais l'idée commune de vilenie recouvre sans doute des processus au moins partiellement analogues ; et il se peut au reste que plus tard, sous l'Islam, des facteurs divers se soient rejoints et combinés.

Les maîtres de l'Islam, pour la plupart, ont souhaité réduire, voire annuler, la condamnation du gain du *ḥajjām* ; très peu d'entre eux entendaient frapper la profession d'une interdiction absolue *(taḥrīm)*. Il leur était loisible, pour minimiser la portée des hadiths de prohibition, d'en discuter les termes dans leurs versions dissemblables (2), ou mieux encore de faire appel à d'autres hadiths exploitables dans le sens de la légitimité : des Traditions se sont répandues, en effet, d'après lesquelles le Prophète lui-même ne laissait pas de préconiser la *ḥijāma* comme thérapeutique et ne dédaignait pas de recourir, lorsque besoin était, aux services rémunérés d'un *ḥajjām*. Sur ces bases complexes, l'ingéniosité des docteurs s'est exercée (3). Pour quelques-uns, la prohibition d'abord énoncée a bien pu être ensuite abrogée ; pour d'autres, elle ne visait qu'une circonstance particulière, l'impureté d'un opérateur déterminé. Pour d'autres encore, la défense demeure mais mitigée : le gain du *ḥajjām* est seulement « désapprouvé » *(makrūh)*. Parmi ces partisans de la

(1) Rāġib Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā'*, s. l. n. d., t. I, p. 286. — Je n'ose faire état d'une indication du pseudo-Jāḥiẓ, *K. al-Tāj*, éd. Caire 1914, p. 24, d'après laquelle, dans l'État sassanide, était exclu de la troisième classe, avec d'autres réprouvés, « le fils d'artisan de bas étage *tel que* tisserand ou ventouseur » (la trad. Pellat, Paris 1954, p. 52, est presque identique) ; car l'exemple pourrait bien être de l'auteur musulman.

(2) Par exemple *ḫabīṯ, šarr, suḥt*, qu'on refuse alors de prendre dans leur sens le plus défavorable.

(3) Sur les interprétations discordantes des docteurs à partir des hadiths, on consultera notamment Ibn Rušd (Averroès), *Bidāya*, éd. Caire 1952, t. II, p. 223, et Šaukānī, *Nail al-auṭār*, éd. Caire 1952, t. V, pp. 300-302.

« désapprobation », il en est qui la limitent à l'homme libre ; ils tirent argument de ce que dans un hadith le Prophète répond à un Compagnon, Muḥayyiṣa b. Mas'ūd qui, intéressé à la chose en tant que patron d'un ventouseur, l'interrogeait là-dessus avec insistance : « Nourris-en tes esclaves ». Telle semble avoir été l'opinion d'Aḥmad b. Ḥanbal : aurait-il de la sorte retrouvé, ou perpétué, la signification historiquement exacte de l'interdit ? Cependant, dans sa propre école comme dans les autres écoles sunnites, la solution dominante est celle de la licéité pour tous, par considération de l'intérêt commun et par refus d'admettre que ce qui serait religieusement permis à l'esclave ne le serait pas pour l'homme libre (1) ; il est seulement préférable pour ce dernier, dans la ligne que traçait déjà aš-Šāfi'ī (2), de ne pas choisir proprio motu cette profession décriée *(danī'a)* et de s'abstenir de tirer profit comme patron du gain d'un *ḥajjām*. Relevons qu'un mouvement au moins partiel vers la réhabilitation des *ḥajjāmīn* est sensible à travers un Rāġib al-Iṣfahānī, qui s'est complu à reproduire des anecdotes favorables à un certain nombre d'entre eux (3).

Plus surprenante peut-être encore que la réprobation dont risquait d'être victime le ventouseur-phlébotomiste est celle dont la tradition menace, conjointement, le tisserand *(ḥā'ik)*. Encore moins, pour lui, peut-il s'agir en principe de souillure ; et, islamiquement parlant, aucun motif n'est saisissable a priori. Qu'au IIe siècle de l'hégire le tissage soit demeuré chez les Arabes besogne de femme ou d'esclave, comme Goldziher l'a fait valoir (4), est une explication recevable : le phénomène pourrait être regardé comme similaire de ce que nous avons

(1) Ibn Qudāma, *Muġnī*, éd. en 9 vol., t. V, p. 492.

(2) Šāfi'ī, *Iḫtilāf al-ḥadīṯ*, t. VII, p. 344 bas.

(3) Rāġib Iṣfahānī, *op. cit.*, pp. 285-286 : entre autres traits il est rapporté qu'un *ḥajjām* nommé Abū Ṭaiba (lire ainsi), après avoir soigné le Prophète, a bu son sang, le mêlant de la sorte au sien, ce qui lui aurait permis de s'allier ensuite par mariage à des grands.

(4) *Loc. cit.* — Hérodote, II, XXXV, avait noté avec étonnement qu'en Égypte c'étaient les hommes qui s'adonnaient au tissage dans les maisons. Il relevait aussi une particularité technique dans la façon de tisser. Pline l'Ancien, VIII, XLVIII, signale un important perfectionnement technique à Alexandrie. Nous savons d'autre part, par ce qui se passe sous nos yeux, que le tissage masculin peut différer du tissage féminin par le « métier à tisser » même qui est employé.

supposé pour le ventouseur, et la comparaison serait encore plus étroite si l'on se prenait à penser que, la profession étant exercée sous les yeux des Arabes de plus en plus par des hommes libres, une réaction psycho-sociale a pu enfler chez eux la vague du mépris ; l'association du ventouseur et du tisserand dans la même formule dépréciative se comprendrait mieux. Quoi qu'il en soit, un contraste s'affirme dans les données relatives à la condition matérielle et à l'attitude de l'un et de l'autre dans le monde préislamique proche-oriental. Nous avons constaté que le premier se voyait reprocher dans certains milieux son insolence et son enrichissement. Au second les qualificatifs de pauvre et d'humble s'accoleraient au contraire facilement. Dans un pays de longue date gros producteur d'étoffes comme l'Égypte, sa situation à travers les âges antiques est misérable. En compagnie, il est vrai, d'autres artisans mal lotis, on nous le montre dès la haute époque pharaonique travaillant dur pour gagner une maigre pitance dans l'atelier où « il est plus mal qu'une femme, accroupi, sans air » (1). Le travail de l'ouvrier tisserand au-dessous du tarif dut être interdit par un édit d'Evergète II (IIe siècle avant l'ère chrétienne) (2). Le perfectionnement de la technique qui amenait un accroissement de la production, l'organisation étatique ou « capitaliste », la fabrication de tissus de luxe d'un prix élevé n'ont assurément pas, des siècles durant, profité à la masse des travailleurs (3). Le moyen âge musulman ne semble pas avoir modifié partout ni du premier coup cet état de choses : au début du IIIe siècle de l'hégire, les tisserands coptes du Delta, sous la dépendance des courtiers officiels et des marchands, se plaignaient de ne pas gagner « le pain de leur bouche » (4). Sans doute en allait-il de même ailleurs. Ar-Rāġib al-Iṣfahānī fait répondre par un docteur anonyme à un tisserand qui lui demandait quel travail faire pour s'humilier : « Il n'est

(1) Moret, *Le Nil et la Civilisation égyptienne*, Paris 1926, p. 312 ; Jaccard, *Histoire sociale du travail, de l'antiquité à nos jours*, Paris 1960, p. 32.

(2) Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris 1920, p. 424.

(3) Sur les réquisitions et livraisons à prix fixe auxquelles étaient soumis les tisserands en Égypte sous Aurélien (270-276 de l'ère chrétienne), voir Rostovtzeff, *The social and economic History of the Roman Empire*, Oxford 1957, p. 486.

(4) Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, pp. 433-434.

pas de besogne plus humble que la tienne ; tiens t'y donc ». Et le moraliste poursuit en commentant le sobriquet « Ventre-vert », qui convient, dit-il, au tisserand parce que celui-ci est réduit à se nourrir de légumes verts (1). Aujourd'hui encore, dans le Sahel de Tunisie, l'insulte monte aux lèvres : « tisserand fauché, noueur de fils » *(ḥūkī mezlūṭ rabbāṭ ḫuyūṭ)* (2). Mais la deuxième partie de cette formule populaire, si on l'interprète en référence au maléfice bien connu des nœuds (il n'est pas absent du Coran, CXIII, 4), ne nous aide-t-elle pas à entrevoir un motif archaïque, que ne dévoilent pas les explications des docteurs ?

Un avilissement aussi durable, par sa fatalité apparente, appelait une justification religieuse qui n'a pas fait défaut et qui peut-être a contribué longtemps à son tour, avec la déclaration stigmatisante d'où nous sommes partis, à la persistance de cette misère et de ce mépris (3). On a prêté à 'Alī, gendre du Prophète, des propos très durs sur les tisserands : ils sont de la suite de Satan, leur fréquentation est néfaste et fait participer à la malédiction dont ils sont l'objet pour avoir uriné dans la cour de la Ka'ba, volé les sandales du Prophète, le turban de Jean-Baptiste, la besace de Ḫiḍr, le fuseau de Sara, un poisson de la poêle de 'Ā'iša, et pour avoir égaré Marie, mère de Jésus (4). Cette dernière accusation est accueillie par des maîtres de l'importance d'Abū Ṭālib al-Makkī et d'al-Ġazālī (5) ; elle était déjà,

(1) Rāġib Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, pp. 284-285. — Dans un autre de ses ouvrages, *K. aḏ-ḏarī'a ilà makārim aš-šarī'a*, éd. Caire 1324 h. (dont G. Vajda a bien voulu me prêter un exemplaire), le même auteur expose des conceptions plus personnelles que dans ses *Muḥāḍarāt* sur la société humaine et les classes sociales : il insiste sur l'idée que la différenciation sociale et économique est voulue telle qu'elle est par Dieu : la satisfaction de soi et le dédain d'autrui, la pauvreté, la crainte sont les ressorts psychologiques de l'ordre économique ; s'il n'en était ainsi, s'exclame-t-il, qui se serait fait tisserand, ventouseur, tanneur ou balayeur ?

(2) Sur le sens de *mezlūṭ*, voir W. Marçais, *Textes arabes de Takroûna, Glossaire*, t. IV, Paris 1959, pp. 1686-87.

(3) L'accusation de stupidité ou de faiblesse d'esprit portée parfois contre les tisserands (p. ex. *Iḥyā'*, t. II, p. 76) me paraît une tentative d'excuser ce mépris plutôt qu'une véritable explication. Si elle s'avérait fondée en quelque mesure, il y avait dans cette dégradation, plus qu'une cause, un résultat.

(4) Rāġib Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, t. I, p. 284 ; Goldziher, *loc. cit.*

(5) *Qūt al-Qulūb*, t. IV, p. 201 ; *Iḥyā'*, t. II, p. 76 ; Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959, p. 181.

avant eux, dans le répertoire sunnite du IIIe/IXe siècle, puisqu'elle figure au *Musnad* d'Aḥmad b. Ḥanbal (1) ; et elle revêt la forme d'une tradition (non-Prophétique) dont la chaîne passe par d'illustres transmetteurs de hadiths du IIe/VIIIe siècle, Sufyān b. 'Uyaina et al-Laiṯ [b. Sa'd]. Marie, est-il rapporté dans le *Musnad*, cherchant Jésus, demanda son chemin d'abord à un tisserand, qui l'égara : elle invoqua Dieu contre lui, — puis à un tailleur, qui la renseigna correctement : elle invoqua Dieu en sa faveur. Chez al-Makkī et al-Ġazālī, qui ne racontent que la première partie de l'épisode, des tisserands *(ḥāka)* remplacent le tisserand unique (pour justifier sans doute que cette sanction peu charitable atteigne toute la corporation), et les termes de la malédiction se précisent : « O mon Dieu, ôte la bénédiction de leur gain, fais-les mourir pauvres, et rends-les méprisables aux yeux des gens ! » Cette prière, ajoutent les textes, fut exaucée. Retenons que l'accent est mis sur la pauvreté persistante de ce malheureux corps artisanal. Quant à la source du récit qui n'est probablement pas une invention musulmane, on est fondé à la chercher dans la littérature évangélique apocryphe d'où sont passés en arabe tant de dires de Jésus ou de traits le concernant (2) ; mais, à ma connaissance, dans l'état actuel de notre documentation, l'origine précise ne se laisse pas découvrir (3). Il n'y a rien, en tout cas, de surprenant à ce qu'à propos de métiers manuels l'entourage de Jésus soit évoqué : les auteurs musulmans, conformément aux traditions chrétiennes qui les inspirent, soulignent volontiers, pour plusieurs de ces personnages évangéliques, leur qualité d'artisans (4).

Cependant, pour le tisserand comme pour le ventouseur, une tendance s'est fait jour chez les docteurs vers une plus indulgente appréciation. Nous avons vu que, de bonne heure, chez les

(1) *Musnad*, éd. 1313 h., t. V, p. 382.

(2) Asin Palacios, *Logia et Agrapha Domini Jesu*, dans *Patrologia Orientalis*, t. XIII an. 1919, et t. XIX an. 1926.

(3) Asin a cherché la source en vain. Je n'ai pas été plus heureux dans mes investigations. Mon collègue et ami H.-Ch. Puech a bien voulu par lettre me confirmer que les spécialistes de la littérature chrétienne n'en savent pas davantage actuellement sur ce point.

(4) Par exemple Ṯa'labī, *Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, éd. Caire 1951, p. 389 et *passim*.

ḥanafites, l'utilité religieuse du tissage était admise, même si elle ne suffisait pas à lui valoir grande considération. Cette idée qu'il permet aux croyants de couvrir leur nudité — obligation particulièrement importante dans le rituel de la prière — revient assez souvent sous la plume des auteurs. On dit en vers : « Si n'étaient le tissage et ceux qui s'y adonnent, on verrait à bel air sexes et postérieurs » *(laulā l-ḥiyākatu wa-llaḏīna yalūnahā, badati l-furūju wa-lāḥati l-adbār*, mètre *kāmil)* (1). L'égalitarisme théorique gagnant du terrain sous l'influence ṣūfie, un mālikite sévère tel qu'Ibn al-Ḥājj, au VIIIe/XIVe siècle, envisage les métiers fondamentalement sous l'angle de la solidarité et de la piété ; et le voici qui, à ce titre, valorise résolument le tissage, le qualifiant d'« obligation communautaire » *(farḍ kifāya)* dont la fonction vient immédiatement après celle du travail agricole. Il y a toujours eu dans la profession, assure-t-il, des hommes dignes et vertueux, contrairement à ce qu'avancent des ignorants prétentieux. S'il est vrai, comme d'aucuns le veulent, que, dans le passage coranique où les incroyants disent à Noé « Croirons-nous en toi alors que te suivent les plus vils *(al-arḏalūn*, XXVI, 111) », ces derniers étaient « les tisserands » *(al-qazzāzūn)*, cela prouve pour Ibn al-Ḥājj que, vils aux yeux des incroyants, ils sont en revanche les élus de Dieu ! (2). On ne saurait, à côté d'une motivation religieuse, négliger un facteur d'un autre ordre : l'enrichissement des tisserands, vraisemblablement dans le tissage de luxe, et la respectabilité qu'ils ont en conséquence fini par acquérir, sur certaines places du monde musulman : des allusions y sont faites pour Tunis et Alexandrie (3), qui paraissent valables en gros pour les derniers siècles

(1) Rāġib Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, t. I, p. 285. — Un tisserand pouvait figurer dans la liste des « nobles » musulmans des premiers temps qui ont exercé un métier manuel ; Ibn Qutaiba, *Ma'ārif*, *loc. cit.*

(2) *Madḫal*, (écrit en 732/1331), éd. Caire 1929, t. IV, pp. 3, 10, 13-14. Il y est dit expressément que *qazzāz* est synonyme de *ḥā'ik*. L'emploi de *qazzāz* dans ce sens n'est pas rare : il est assurément euphémistique, le terme signifiant au propre « soyeux ».

(3) Voir ci-après. — Il semble qu'à Tinnis en Égypte, déjà vers le début du IVe/Xe siècle, les tisserands d'étoffes de luxe aient été enrichis ; réf. *apud* Aly Bey Bahgat, *Les manufactures d'étoffe en Égypte au moyen âge*, Le Caire 1904, p. 5. — Au début de ce siècle-ci, les tisserands d'étoffe de soie sont signalés à Tunis

du moyen âge. Il y aurait là matière à une recherche systématique, plus poussée : l'histoire de la profession, de son évolution technique et économique, avec les changements sociaux qui en résultent, serait à faire, dans la mesure où une documentation avare le permet.

Le gain du tisserand, malgré la malédiction de Marie, n'est pas l'objet, dans la littérature classique du hadith, d'une réprobation comparable à celle qui menace le gain du ventouseur. Mais les deux professions se retrouvent d'ordinaire sur le même pied dans les secteurs plus proprement juridiques — au sens où nous entendons le droit — dans lesquels, d'une manière d'ailleurs variable suivant les docteurs, la situation sociale entre en jeu : le *mariage* et le *témoignage* doivent être étudiés à cet égard.

L'une des conditions de validité du mariage est, bien que la doctrine elle-même en réduise beaucoup le champ d'application et les effets, une certaine parité *(kafā'a)* entre les époux : parité d'ailleurs à sens unique, l'époux devant être digne de l'épouse sans réciprocité obligée ([1]). Les éléments constitutifs de cette égalité matrimoniale diffèrent sensiblement avec les écoles. Il est remarquable et significatif pour l'histoire de cette exigence comme pour sa nature que le mālikisme refuse de tenir compte, contrairement à la position particulièrement affirmée chez les ḥanafites, de l'origine raciale et de la profession exercée. Ce dernier point seul nous occupe ici. La tradition ḥanafite elle-même reconnaît qu'Abū Ḥanīfa le fondateur ne faisait pas entrer en ligne la profession ; c'est son grand disciple immédiat Abū Yūsuf (m. 182/798) qui paraît avoir innové en la matière ; les šāfi'ites, sinon aš-Šāfi'ī lui-même, Aḥmad b. Ḥanbal et ses disciples ont suivi. Dans les discussions, telles que des juristes

comme l'un des corps de métiers les plus prospères, Atger, *Les Corporations tunisiennes*, Paris 1909, p. 88.

(1) On comparera utilement aux *Lois de Manou*, Livre VIII, stances 365-366 : « Si une jeune fille aime un homme d'une classe supérieure à la sienne, le roi ne doit pas lui faire payer la moindre amende ; mais si elle s'attache à un homme d'une naissance inférieure, elle doit être enfermée dans sa maison sous bonne garde. Un homme de basse origine qui adresse ses vœux à une demoiselle de haute naissance mérite une peine corporelle ». — Dans la *kafā'a*, il apparaît bien que c'est au moins autant le clan de la femme que la femme elle-même que l'on vise à préserver d'une mésalliance.

plus tardifs les présentent, entre les tenants des deux solutions, les mālikites invoquent, pour ne prêter attention ni à la race ni au métier, le Coran (XLIX, 13) : « Les plus généreux d'entre vous aux yeux d'Allah sont les plus pieux. » Dans le même sens, on nie l'authenticité du hadith qui exclut tisserand et ventouseur de l'égalité entre les hommes, et l'on fait observer qu'un individu n'est pas nécessairement attaché sa vie durant à une profession déterminée. Mais il importe davantage de relever qu'on prête à Abū Ḥanīfa d'une part, à Abū Yūsuf et à Aḥmad b. Ḥanbal pour la thèse contraire, une argumentation tirée de la réalité sociale : on fait dire à Abū Ḥanīfa que, d'après la coutume *('āda)* des Arabes les activités artisanales décriées étaient assumées par leurs « clients » *(mawālī)* sans constituer de véritables « professions » *(ḥiraf)*, sans être donc pour eux à proprement parler des professions déshonorantes ; à quoi les deux autres auraient répliqué que la « coutume » *('āda, 'urf)* répandue de leurs jours consacrait bel et bien le caractère professionnel et avilissant des métiers en cause (1).

Quels métiers sont ici nommément désignés comme inférieurs, entraînant en principe de ce fait pour ceux qui les pratiquent empêchement d'épouser la fille d'un homme au métier plus relevé ? Presque toujours, en premier lieu, ceux du tisserand et de ventouseur ; il s'y ajoute le plus souvent ceux de tanneur et de balayeur. La liste s'allonge dans les ouvrages détaillés, surtout chez les ḥanafites postérieurs : barbier, garçon de bains, gardien, berger, palefrenier, vétérinaire, vidangeur y figurent. Les professions qui n'ont un caractère ni religieux ni administratif apparaissent de la sorte comme réparties en deux grandes caté-

(1) 1° École ḥanafite : Marġīnānī, *Hidāya*, t. I, 146 ; Saraḫsī, *Mabsūṭ*, t. V, p. 25 ; Kasānī, *Badā'i'*, t. II, p. 320 ; I. Nujaim, *Baḥr rā'iq*, t. III, p. 143 ; Šaiḫī Zāde, *Majma' al-anhur*, t. I, p. 342 ; *Fatāwī Hindiyya*, t. I, p. 292 ; I. 'Ābidīn, *Radd al-muḥtār*, t. II, pp. 496-498. — 2° Autres écoles : Cadi 'Abdalwahhāb (mālikite), *Išrāf*, t. II, p. 96 ; Šīrāzī (šāfi'ite), *Tanbīh*, p. 95 (= trad. Bousquet § 195) ; du même, *Muhaḏḏab*, t. II, p. 39 ; Nawawī (šāfi'ite), *Minhāj aṭ-ṭālibīn*, éd. Van den Bergh, t. II, p. 333 ; I. Qudāma (ḥanbalite), *Muġnī*, éd. en 9 vol., t. VI, p. 485. — 3° Commentaire de Qasṭallānī sur Buḫārī, éd. 1305 h., t. VIII, p. 19. — 4° Une bonne étude, centrée sur le ḥanafisme, par Farhat J. Ziadeh, *Equality (Kafā'a) in the Muslim Law of Marriage*, dans *American Journal of Comparative Law*, vol. 6, an. 1957, pp. 503-517.

gories — les inférieures ou « basses » *(danī'a, ḫasīsa)*, les supérieures ou « relevées » *(rafī'a, jalīla)* — ; et c'est à l'intérieur seulement de chacune d'elles que l'intermariage est pleinement légitime. Mais si les docteurs enseignent tous que marchands d'étoffes, marchands d'épices, orfèvres, changeurs constituent (bien qu'au-dessous des ulémas, et malgré la suspicion religieuse qui affecte les métiers de l'or et de l'argent) la catégorie supérieure, ils ont dû être embarrassés pour situer, dans ce schéma biparti un peu simpliste, les nombreux corps de métiers manuels dont le travail n'était point déprécié par la Tradition islamique ou était même quelquefois par elle louangé : bottiers, tailleurs, forgerons, dinandiers par exemple. Une certaine discordance, voire confusion, règne entre les auteurs à ce sujet : les uns rejettent vers la catégorie inférieure tel ou tel de ces artisans ; les autres, dont l'autorité semble avoir grandi, admettent une classe intermédiaire dont les membres peuvent normalement s'allier entre eux par mariage, et ils y rangent expressément, à titre indicatif sans doute, le tailleur. Ainsi les juristes contribuaient-ils à conserver, à confirmer le sentiment d'une hiérarchie sociale assez tranchée, dans la mesure du moins où ils l'estimaient déjà bien établie. Là, en effet, où une évolution indubitable était venue modifier les données ancestrales, ils étaient disposés en général à assouplir un compartimentage trop strict. Ils en sont venus à déclarer que le tisserand, à Alexandrie, jouissait de leur temps d'une considération suffisante pour être jugé « assorti » *(kif')* à la fille du marchand d'épices ; et d'aucuns même ont accepté que le maître *(ustāḏ)* tailleur ou bottier, patron d'ouvriers ou revendeur, mais ne travaillant pas de ses propres mains, pût s'unir à la fille d'un marchand d'étoffes ou d'épices légitimement.

Plus grave encore par ses conséquences pratiques risque d'être la disqualification comme témoins dont certains juristes ont frappé ceux qui s'adonnent à des métiers « vils ». L'« honorabilité » *('adāla)* des personnes dont le droit musulman fait une condition pour la validité du témoignage comprend des éléments divers sur lesquels les docteurs ne sont pas entièrement d'accord : le comportement *religieux* y joue un rôle essentiel, et c'est à lui que ressortissent les cas d'exclusion englobant nombre de pro-

fessions immorales ou islamiquement suspectes, fussent-elles socialement respectées ; mais, la chose est ici très nette, les métiers « vils » n'entrent pas au même titre sous cette rubrique : lorsqu'ils sont déclarés contraires à la *'adāla*, c'est que, dans une conception prégnante de celle-ci, on estime qu'ils portent atteinte par leur discrédit *social* à la « dignité » *(murū'a)* requise chez tout témoin (1).

A en juger par les textes auxquels nous avons recours, le problème ne semble pas avoir sollicité l'attention des premiers grands juristes ni de leurs proches successeurs. Il est à noter également que la position prise au cours des temps par chacune des écoles dans ce domaine n'est pas liée à la solution qu'elle préconise pour le mariage. Les ḥanafites, longtemps indifférents à la question, tiennent habituellement pour recevable le témoignage de ces artisans dédaignés — ils citent à cette occasion égoutier, éboueur, tisserand, ventouseur — s'ils ont les autres qualités voulues. Ce sont en revanche cette fois les mālikites qui se sont montrés plus rigoureux, en dépit des réserves qu'ils formulent et qui édulcorent passablement leur verdict : tanneur, tisserand, ventouseur ne sont pas, d'après eux, capables de témoigner, à moins qu'ils n'exercent leur métier par nécessité (2) ou par prédisposition familiale, ou que le lieu de leur résidence ne soit une de ces places où leur profession est devenue très respectable, comme le tissage à Tunis. La šāfi'isme s'avère divisé, hésitant entre les deux tendances. Les ḥanbalites paraissent avoir souhaité de recourir à quelques distinguos : une de leurs autorités juridiques condamne le témoignage du vidangeur, donne comme controversé celui du simple balayeur et du ventouseur, et accueille celui du gardien, du tisserand, du tanneur ! (3)

(1) L. Massignon a dressé, dans *La Nouvelle Clio*, mai-oct. 1952, p. 174, à propos de la classe des témoins attitrés, une longue liste de « métiers susceptibles d'entacher la pureté des Croyants » ; cette notion, pour un certain nombre d'exemples, demande à être revisée.

(2) Santillana, dans sa traduction italienne du *Muḫtaṣar* de Ḫalīl (mālikite), t. II, Milan 1919, p. 617, n. 257, rappelle fort opportunément la *Novelle XC*, c. 1, pr., d'après laquelle ne perd pas la considération celui qui exerce un métier par nécessité de vie.

(3) I. Farḥūn (mālikite), *Tabṣira*, t. I, p. 179 ; Ḫalīl, et Commentaires sur son

Au terme de la présente analyse, tournons-nous un instant vers l'Islam šī'ite. La tradition šī'ite, autant sans doute par habileté politique que par souci doctrinal, s'est efforcée de rehausser l'activité artisanale dans l'esprit des fidèles, à lui ménager dans la société un rang honorable, s'agissant même de très humbles métiers (1). Au IVe/Xe siècle, l'Encyclopédie ismā'īlienne des Iḫwān aṣ-Ṣafā met l'accent sur la « noblesse » *(šaraf)* de nombre de métiers manuels ; elle l'attribue soit au besoin primordial qu'en ont les hommes (c'est le cas du tissage notamment), soit à la matière employée (métaux précieux, parfums), soit à l'objet fabriqué (instruments d'astronomie), soit aux services rendus aux gens (pour ce qui est par exemple des balayeurs ou des tenanciers de bains), soit à l'habileté dans l'art (prestidigitateurs, sculpteurs, musiciens) (2) : l'énumération est éloquente, elle bousculait certaines idées reçues ! L'éminent cadi fāṭimide an-Nu'mān, à la même époque, rapporte une scène dans laquelle l'imām Ja'far aṣ-Ṣādiq traite ostensiblement avec égards un ventouseur qui, sous l'effet de l'opinion publique, avait honte de sa propre profession (3). Le traité classique de droit imāmien (= duodécimain) d'al-Ḥillī (m. 676/1277-8) précise que le mariage est parfaitement licite entre personnes de conditions sociales différentes, artisans et [filles de] riches propriétaires, et que ne peut être récusé le témoignage du vrai croyant sous prétexte qu'il professe un métier méprisable (tisserand, ventouseur), fût-ce le plus vil (vidangeur) (4). C'est pourquoi, dans un petit livre récent d'apologie imāmienne publié au Liban, il est bien souligné comme un mérite de la secte que « contrairement

Muḫtaṣar par Ḫirši, éd. lith. Fès 1287 h., t. VI, p. 37, et par Dardīr-Dasūqī, éd. Caire 1309 h., t. IV, p. 154 ; Zurqānī sur le *Muwaṭṭa'* de Mālik, t. VII, p. 159. — Šīrāzī, *Tanbīh*, p. 153 (= trad. Bousquet § 331) ; du même, *Muhaḏḏab*, t. II, p. 325 ; Nawawī, *Minhāj aṭ-ṭālibīn*, t. III, p. 403. — I. Qudāma, *Muġnī*, t. IX, pp. 167-170. — I. Nujaim, *Baḥr rā'iq*, t. VII, pp. 100-101 ; *Fatāwī Hindiyya*, t. III, p. 469 ; I. 'Ābidīn, *Radd-al-muḫtār*, t. IV, p. 585-586.

(1) I. Ḥazm, *Fiṣal*, t. IV, p. 186 (= trad. Asín, t. V, p. 67), se gausse d'une secte šī'ite qui aurait cru au don de prophétie d'un tisserand.

(2) *Iḫwān aṣ-Ṣafā*, éd. Caire 1928, t. I, pp. 219-221 ; Y. Marquet, dans *Arabica*, sept. 1961, pp. 232-234.

(3) Cadi Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, éd. Caire 1960, t. II, p. 79, § 239.

(4) Ḥillī, *Šarā'i' al-Islām*, trad. Querry, t. I, p. 685, art. 329, et t. II, p. 456, art. 29.

à certaines écoles islamiques » celle-ci ne tient compte que de la personne et non point de la profession : tisserand et teinturier sont assortis pour le mariage à la fille de l'émir ou du roi, et le témoignage est accepté de n'importe quel homme de métier s'il s'avère digne de foi (1).

Il est évident que chez les sunnites eux-mêmes un pareil problème est, dans notre monde en révolution d'aujourd'hui, en dépit de quelques survivances tenaces, en voie de se trouver dépassé. Il n'en est pas moins vrai qu'il a joué son rôle dans la législation comme dans la pensée de l'Islam, commandé l'attitude mentale et dans une certaine mesure le comportement de nombre de fidèles, jusqu'au cœur de l'ère présente. Et son étude, même imparfaite comme celle qui précède, offre l'intérêt, me semble-t-il, de mettre l'accent sur un aspect du stade évolutif que représente la doctrine musulmane classique, faisant suite à un préislam attardé mais non « primitif », avec ce qu'il lui fallait assimiler de résidus ou subir comme entraves dans son effort pour surmonter les contradictions internes que suscitait dans les esprits et dans la vie sociale son message fondamental.

Robert Brunschvig
(Paris)

(1) M. Jawād Muġniyya, *Ahl al-Bait*, Beyrouth 1956, p. 125.



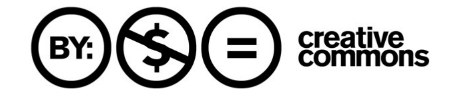
R. Brunschvig

Le culte et le temps dans l'Islam classique

In: Revue de l'histoire des religions, tome 177 n°2, 1970. pp. 183-193.

Résumé

Observations sur le temps dans la pensée coranique, puis dans le système juridico-religieux de l' Islam. L'étude est ensuite particulièrement poussée sur les rapports entre le culte et le temps chez de grands théoriciens musulmans du Moyen Age, principalement à travers la littérature des usūl al-fiqh, peu familière, sur ce point, aux islamisants occidentaux.



Le culte et le temps dans l'Islam classique

A la mémoire d'U. Heyd.

Observations sur le temps *dans la pensée coranique, puis dans le système juridico-religieux de l'Islam. L'étude est ensuite particulièrement poussée sur les rapports entre le* culte *et le* temps *chez de grands théoriciens musulmans du Moyen Age, principalement à travers la littérature des* uṣūl al-fiqh, *peu familière, sur ce point, aux islamisants occidentaux.*

Il n'est pas de système de pensée, chez l'homme, dans lequel la notion de temps ne présente, explicitement ou implicitement, des aspects caractéristiques, que l'historien se doit de dégager et de mettre en valeur. L'Islam n'échappe pas à cette règle, à partir de sa manifestation première qui est le Coran. Ne cherchons pas, évidemment, de définition précise ni de développement philosophique dans le Coran. Mais des traits de vocabulaire, l'insistance sur certains thèmes, la teneur de certaines prescriptions méritent d'être soulignés.

Nous rappellerons tout d'abord — comme j'en ai fait la remarque dans une étude assez ancienne déjà[1] — que pour désigner le « temps » le terme arabe *zamān*, si banal par la suite, n'y figure pas. Mais l'intervalle temporel, le délai, s'y expriment à l'aide de mots divers, tels que *amad*, *qadar* ou *mudda* (ces deux derniers connotant la mesure ou quantité) ; et l'idée de « terme fixé, assigné » est très fréquemment rendue par le mot *ajal*, dont la fortune se prolongera chez les théologiens musulmans. Exprimant spécifiquement, abstraitement, le temps qui s'écoule, le mot *dahr* appelle une mention particulière : dans l'un des deux passages qui le

1) *Studia Islamica*, t. V (1956), pp. 22-23.

renferment (XLV, 24, l'autre étant LXXVI, 1), il est mis dans la bouche des Incrédules pour désigner la Puissance qui, selon eux, fait périr, le temps fatal aux vivants périssables : formulation qui se veut, en un sens, athée, d'où l'emploi ultérieur de *dahriyya* pour les matérialistes anti-religieux, mais qui ne peut manquer de faire penser, d'autre part, à ces hadiths fort répandus qui inviteront à ne pas insulter le *dahr*, car le *dahr* c'est Allah. Manière sans doute de combattre à la fois et d'absorber en l'Unité d'un Dieu transcendant la divinisation préislamique du temps, comme le Zurvān iranien, l'Aïon ou le Chronos des Grecs. En tête de la très courte sourate CIII, il est fait serment par le 'Aṣr, qui est lui aussi le Temps-Destin. La saisie du moment, de l'instant *(ḥīn, waqt)*, du présent *(al-ān)*, est chose courante dans le Coran. Ne nous y attardons pas, non plus que sur les divisions temporelles partout ailleurs répandues, qui y abondent : le jour et ses moments, la nuit, le mois (lunaire), l'année — mais non point la semaine (le mot *usbū'* n'y est pas), si ce n'est la mention du sabbat juif et du vendredi. Le temps se déroule objectivement, calculable, rythmé sur les mouvements du Soleil et de la Lune. Des précisions d'ordre temporel sont fournies sur les stades ordinaires de la vie humaine, à commencer par la vie intra-utérine. L'allaitement optimum dure deux ans, la maturité individuelle se situe à l'âge de quarante ans[1]. L'Heure *(sā'a)*, très fréquemment citée, est celle du dernier Jour. Et nous voici confrontés à une vision de l'histoire, dont l'achèvement est annoncé comme imminent et soudain, tandis que le passé humain est évoqué à travers les générations *(qurūn)* successives qu'ont marquées principalement les missions prophétiques précédant celle, terminale, de Mahomet. L'interprétation cyclique pourra être soutenue par une hétérodoxie ultérieure : elle n'est pas manifeste dans le Coran. Point de regret, en tout cas, du

1) Sur ces deux derniers points, Coran II, 233, XXXI, 14 ; XLVI, 15 (où la grossesse plus l'allaitement durent *trente mois*, ce qui semble fixer à *six mois* le temps minimum de la grossesse).

temps passé, point de mélancolie à l'évoquer ; il a servi de préparation à l'avènement de la religion parfaite, et il fournit aux hommes d'utiles leçons. La hantise présente du temps qui s'écoule est nourrie de l'avertissement eschatologique et du risque d'un repentir trop tardif. Le temps est senti de la sorte comme pressant, comme risquant de s'abréger en catastrophe. L'impression subjective de la durée sera faussée pour les ressuscités de la Résurrection finale : comme l'incrédule que Dieu avait fait mourir pendant cent ans (II, 259), comme les Sept Dormants de la Caverne, assoupis pendant trois cent neuf ans (sourate XVIII), ils croiront n'être demeurés dans la tombe qu'un jour tout au plus.

Moins nette est la réponse à une question qu'une pensée philosophique se poserait : les rapports du temps et de l'éternité. Que Dieu éternel, seul éternel, ait tout créé, n'est pas en cause, non plus que la subsistance infinie *(baqā')* de la Face divine, opposée au caractère périssable *(hālik, fānin)* de toutes les choses d'ici-bas[1]. Mais il n'est point d'indication poussée sur l'intemporalité première de Dieu au regard du temps : ni *azal* ni *qidam*, par exemple, ne sont des termes employés. Et le temps sera-t-il aboli par la fin du monde sensible, ou bien un temps se déroulera-t-il vers l'infini ? Comment, sous cet angle, faut-il concevoir la perpétuité *(ḫuld, abadan)* que le Livre attribue tant de fois au Paradis et à l'Enfer ?

Mais revenons au temps concret, saisi communément et mesuré en ce bas monde. Et constatons que le Coran, qui légifère, lui ménage une place importante dans le culte, plus encore que dans le droit proprement dit. Dans ce dernier domaine, bien des opérations supposent, naturellement, intervalle de temps. Le Coran a des prescriptions chiffrées concernant des délais à imposer ou à accorder aux veuves et aux épouses répudiées[2] ; mais de pareilles précisions temporelles

1) Par exemple XXVIII, 88 ; LV, 26-27. Les bonnes œuvres sont également impérissables aux yeux de Dieu ; par exemple XVI, 96 ; XVIII, 46 ; XIX, 76.
2) II, 226, 228, 234, 240 ; LXV, 4.

ne lui sont pas coutumières sur le plan juridique. On relèvera, d'autre part, que l'interdiction totale du prêt à intérêt porte une atteinte grave à la conception même du facteur temps. Les constructions ultérieures des juristes classiques, entérinant et aggravant cet interdit, se plaisent à répéter que le *ribā* réside essentiellement dans le délai *(nasī'a)* ; et ils pourchassent dans les contrats ce qu'ils appellent l' « aléa » *(ġarar)*, modifications incertaines qu'apporterait le temps. Le *fiqh* ne pourra supprimer, très évidemment, les effets du temps, et il lui faudra les reconnaître bien des fois ; mais ce sera, le plus souvent, avec défiance et en les minimisant autant que faire se pourra. Dans le sens d'un conservatisme antitemporel, il est permis d'énumérer la présomption de permanence d'état *(istiṣḥāb ḥāl)*, l'institution du bien de mainmorte *(waqf)* à perpétuité, la quasi-absence de prescription acquisitive des biens fonciers ou des objets trouvés. Disons, en gros, que pour les juristes musulmans le temps conserve, il transforme ou détruit *(fawāt, halāk)*, mais il ne crée pas. Leur procédure judiciaire, en outre, souffrira, presque jusqu'à nos jours, de l'absence de délais précis.

Dans le domaine du culte — et nous en venons ici au thème central de notre exposé — qu'en est-il du temps ? Le respect de l'injonction coranique (IX, 36-37) de s'en tenir à une année de douze mois strictement lunaire, en renonçant au mois intercalaire correctif, caractérise jusqu'à nous le calendrier religieux musulman. Les manifestations du culte perdent ainsi tout sens saisonnier. Le Soleil ne commande que les rites liés aux heures (et encore, pour une part, négativement, quand il s'agit de ne pas les faire coïncider exactement avec son lever ou son coucher). La Lune commande les rites liés aux mois. Le Grand Pèlerinage de La Mecque, hérité de l'Anté-Islam, demeure attaché à un mois lunaire ; mais, tournant autour de l'année solaire (comme, au reste, le jeûne du Ramaḍān institué par l'Islam), il a dû perdre de la sorte des significations primitives que l'Islam n'avait pas à entériner. Le Coran ne retient pas de date fixe pour le

Pèlerinage mineur qu'est la *'umra*. Ajoutons que les multiples versets coraniques qui invitent aux prières quotidiennes ne suffiraient pas sans l'enseignement de la Tradition, malgré la formule qui veut qu'elles soient « une prescription à temps déterminé » (*kitāb^an^ mauqūt^an^*, IV, 103), pour en fixer clairement les heures ni même le nombre exact.

La tradition et la doctrine, dans les différentes écoles, ont apporté aux données de base coraniques d'innombrables interprétations et compléments. Croyances populaires, mysticisme ṣūfī, chiisme ésotérique ou vulgaire, y ont leur part. Le Coran avait amorcé une discrimination de valeur religieuse entre les mois, les jours, les heures, le temps diurne et la nuit : cette tendance se développera ensuite grandement. Le Coran avait tenu à rattacher le Pèlerinage à l'histoire d'Abraham. L'évocation de personnages et d'événements du passé sera plus sensible, ultérieurement, dans le culte, quand seront commémorés par exemple la naissance du Prophète ou, chez les chiites, le meurtre de Hussein. Le succès plus tardif, qui s'affirmera dans bien des milieux, du culte des saints modifiera encore, sous certains angles, la relation entre le culte et le temps.

Laissant à l'arrière-plan de pareils faits, d'une portée religieuse et sociale indiscutable, c'est sur un secteur moins fréquenté par l'orientalisme contemporain que j'aimerais attirer maintenant l'attention. Chacun sait déjà le soin avec lequel les ulémas ont jadis fixé aussi précisément que possible, malgré des divergences entre les écoles, les temps liés aux rites divers. Certes, l'orthodoxie est demeurée fidèle à l'archaïque observation directe de la nouvelle lune, sans se fier au seul calcul ; mais, pour les heures de la prière par exemple, elle s'est efforcée de les déterminer minutieusement, d'une part en les délimitant doctrinalement à l'aide d'indices naturels, d'autre part en établissant dans les cas concrets des horaires *(mawāqīt)* fondés sur quelques connaissances en astronomie : la pratique de cette science a été de la sorte

traditionnellement justifiée par des besoins religieux. Ce que je voudrais montrer ici, en recourant autant et plus à la littérature méthodologique des *uṣūl al-fiqh* qu'à celle du *fiqh* d'application, c'est que certains problèmes, qu'on soupçonne à peine de l'extérieur, ont été longuement, subtilement débattus à propos de l'insertion des actes cultuels dans le temps.



Il conviendrait, dans une étude plus étendue, de ménager une place, à titre introductif, à une question d'allure plus théologique que canonique qui a tourmenté les ulémas : les commandements divins incombent-ils aux hommes *avant* qu'ils aient la faculté de les exécuter ? Les réponses qui lui sont faites ne sont pas sans influencer des prises de position sur un terrain voisin, plus directement le nôtre, que nous allons immédiatement parcourir. Nous y rencontrerons une double distinction temporelle, qui fait problème : 1° L'accomplissement d'un commandement cultuel est-il dû, en principe, aussi rapidement que possible *('alā l-faur)* ou plus à loisir, plus tardivement *('alā t-tarāḫī)* ? 2° Si l'acte religieux n'a pas été accompli au temps marqué — ce qui se dit techniquement *adā'* — que représente au juste l'obligation de l'accomplir en un temps postérieur — ce qui se dit techniquement *qaḍā'* ?

Donnons d'abord un aperçu des développements qu'il est possible de lire dans deux ouvrages très proches l'un de l'autre, les traités d'*Uṣūl* de deux ḥanafites célèbres d'Asie centrale au XIe siècle, as-Saraḫsī et al-Pazdawī[1]. Les obligations pieuses *('ibādāt)*, déclarent-ils, sont temporellement de deux sortes : à temps indéterminé *(muṭlaqa)* ou à temps déterminé *(muqayyada, muwaqqata)*. Les premières — telles que l'accomplissement d'un vœu ou le paiement de la dîme — sont, pour les ḥanafites, *'alā t-tarāḫī* ; tandis que l'école

1) SARAHSĪ, *Uṣūl*, éd. Caire, 1953, t. I, pp. 26-59 ; PAZDAWI, *Uṣūl*, éd. Constantinople, 1307 h., t. I, pp. 213-256.

chāfi'ite penche pour le *'alā l-faur*[1]. Les secondes, à temps déterminé, sont la prière rituelle, le jeûne du Ramaḍān, le jeûne d'expiation, le Pèlerinage. Le temps *(waqt)* qui leur est assigné n'a pas pour chacune d'elles tout à fait la même signification : pour la prière, nous explique-t-on, le temps est à la fois *ẓarf* et *sabab* de son accomplissement en *adā'* ; qu'est-ce à dire ? *zarf* est le cadre temporel dans les limites duquel la prière doit se situer ; *sabab* est la cause, ou plus exactement la circonstance immédiate qui doit déclencher l'action. Le *waqt* du jeûne du Ramaḍān en est aussi la circonstance, *sabab* ; il en est également, non plus le simple cadre ou *ẓarf*, mais la mesure, *mi'yār*. Le temps du jeûne d'expiation en est bien aussi la mesure, mais non le *sabab*. Enfin, pour le Pèlerinage, il est avoué que le cas fait difficulté, parce que son temps est pour chaque fidèle la vie entière et que chaque année revient une date fixe pour son *adā'* : faut-il penser, avec Abū Yūsuf, l'un des premiers grands disciples d'Abū Ḥanīfa, que l'*adā'* se situe, pour chaque fidèle, dès la première année où il est en état de l'accomplir, qu'il est de sa part incorrect de temporiser, mais que s'il atteint l'année suivante, cette dernière se substitue à la précédente pour l'*adā'* ? Ou bien faut-il admettre plus simplement, avec un autre grand disciple, que cet acte pieux dont le temps est d'emblée « élargi » *(muwassa')* à la vie humaine est *'alā t-tarāḫī*, et directement valable en *adā'* l'année que le fidèle aura choisie ? — Mais revenons à la prière rituelle chez nos auteurs : ils estiment, contrairement à beaucoup d'autres ḥanafites — et les différentes écoles ne sont pas d'accord entre elles sur ce point — qu'elle est obligatoire dès le début de son temps, encore que d'une obligation « élargie » dont l'exécution n'est pas requise dès cet instant. Sur cette base, ils analysent à leur manière le rapport entre le *waqt* — temps de la prière, et le *sabab* de son obligation : tout le *waqt*.

1) Ġazālī (šāfi'ite), *Mustaṣfà* (écrit en 1109), éd. Caire, 1937, t. II, pp. 4-5, repousse cette distinction : pour lui, c'est l'obéissance seule qui est ordonnée.

disent-ils, n'est pas normalement *sabab* ; le caractère de *sabab*, ou *sababiyya*, appartient à la fraction infime ou atome de temps qui précède immédiatement l'*adā'* effectif ; et ils en tirent des conséquences, parmi lesquelles : le nouveau musulman doit accomplir le rite s'il reste tant soit peu du *waqt* ; et encore : si le fidèle meurt avant la fin du *waqt* sans avoir fait la prière, il n'est pas coupable, en dépit de l'obligation qui commence (nous ajouterions : virtuellement) au début de son temps. C'est uniquement s'il n'y a pas eu d'exécution pendant le *waqt* que celui-ci en entier, et en quelque sorte après coup, devient *sabab*.

Les ḥanafites se divisent sur la nature du *qaḍā'*, exécution après son temps de la prière ou du jeûne, par rapport à l'*adā'* qu'il remplace : son obligation a-t-elle même origine et même cause que celle de l'*adā'*, ou est-elle due à un nouveau motif légal ? Les partisans de cette exigence supplémentaire arguent de ce qu'un commandement spécifiant un temps d'exécution ne peut être valablement exécuté que dans ce temps : un salarié qui s'engage pour un travail à temps fixé n'est pas tenu de s'adonner à ce travail une fois le temps écoulé ; et de surcroît la précision du *waqt* pour l'acte pieux démontre une prééminence de ce *waqt*, laquelle disparaît avec lui. Leurs adversaires, majorité dans l'école, trouvent, par contre, rationnel qu'à l'exemple d'un objet dû qui a péri et dont on doit en conséquence fournir l'équivalent *(miṯl)*, l'acte pieux obligatoire qui n'a pas été exécuté en son temps légal et qui n'est plus totalement récupérable, qui a en quelque sorte « péri » eu égard à la prééminence de ce temps disparu, soit remplacé par son équivalent *(miṯl)*, c'est-à-dire l'acte en *qaḍā'* ; seuls, ne se reportent pas les éléments du rite liés strictement, exclusivement, au *waqt*. Et que le *qaḍā'* dérive directement de l'*adā'* sans besoin d'un indice supplémentaire qui lui soit propre, ils le voient aussi dans le fait que la prière du voyageur qui eût été abrégée en *adā'* se fera abrégée en *qaḍā'* même après la fin du voyage, et inversement une prière qui eût dû être complète en *adā'* avant le voyage doit être faite

complète en *qaḍā'* par le voyageur (tel n'est pas d'ailleurs l'avis de tous les docteurs). Les tenants de la solution contraire insistent : le fidèle qui a fait vœu de pratiquer une retraite spirituelle *(i'tikāf)* en Ramaḍān, puis qui jeûne sans observer son vœu, puis qui ne l'observe en *qaḍā'* qu'au Ramaḍān suivant, est jugé ne pas y satisfaire, c'est donc qu'une disposition supplémentaire est intervenue édictant l'obligation d'exécuter en *qaḍā'* dès que possible sans considérer le *waqt*. A cela il est répliqué : le vœu de retraite spirituelle entraîne l'obligation de jeûner, mais de toute façon il ne s'agit pas du jeûne du Ramaḍān, qui ne saurait dépendre d'un vœu ; la conjonction établie entre le vœu et le Ramaḍān a été coupée par l'inobservance du vœu alors que le fidèle jeûnait en Ramaḍān ; mais, en dépit du temps écoulé, cette conjonction aurait subsisté, sans recours à un nouvel argument légal, si le fidèle, n'ayant pas jeûné en Ramaḍān, pratiquait ensuite la retraite spirituelle accompagnée d'un jeûne en *qaḍā'*.

Demandons maintenant quelques informations sur le *qaḍā'* à l'illustre philosophe Averroès, Ibn Ruchd de Cordoue, qui fut, ne l'oublions pas, cadi sous les Almohades au siècle suivant. Mālikite, mais sans parti pris, il fait état des divergences entre les écoles sunnites, et il cherche toujours à les expliquer. D'un long chapitre consacré au *qaḍā'*, dans sa *Bidāyat al-mujtahid*[1], retenons deux ou trois traits saillants. Cette pratique est obligatoire sans contestation pour le fidèle qui a oublié ou qui dormait au temps de l'*adā'* ; mais il y a désaccord au sujet du fidèle qui avait alors perdu connaissance, ou du musulman pécheur qui avait sciemment, volontairement, omis d'accomplir l'acte pieux en temps voulu. Dans ce dernier cas surtout, les motifs invoqués de part et d'autre, en plus des arguments scripturaires, sont psychologiquement et méthodologiquement intéressants : ils tournent d'abord autour de la légitimité principielle du raisonnement par analogie *(qiyās)*, que repousse un ẓāhirite littéraliste tel

1) Éd. Caire, 1335 h., t. I, pp. 106-112.

qu'Ibn Ḥazm de Cordoue (xɪᵉ siècle), ensuite, pour les partisans du *qiyās*, autour de son application fort discutable sur ce point. Plus loin, le différend entre les docteurs porte sur l'ordre *(tartīb)* dans lequel les prières seront dites, lorsque l'une ou plusieurs d'entre elles sont faites en *qaḍā'*, par rapport notamment à celle dont c'est à ce moment-là le temps en *adā'* ; y a-t-il un ordre obligatoire, et quel est-il ? Retenons surtout cette explication d'Averroès : celui qui voit dans l'ordre fixe en *adā'* la conséquence du rattachement à des temps qui sont eux-mêmes dans un ordre déterminé, n'assimile pas là-dessus le *qaḍā'* à l'*adā'*, puisqu'un temps spécifique manque au premier ; celui, par contre, qui y voit une succession en acte, indépendante des limitations de temps, assimile à cet égard le *qaḍā'* à l'*adā'*. Et puis notre philosophe-juriste repousse une solution mālikite jugée par lui trop absolue, qui donne priorité à tout moment à la prière oubliée sous prétexte que son temps est l'instant même auquel le fidèle prend conscience de son oubli.

Ibn Ḥazm vient d'être mentionné. Adressons-nous à lui pour finir. Consultons son *Iḥkām*[1] où abondent les dissertations polémiques, et notons les positions principales, dans la matière qui nous occupe, de ce doctrinaire systématique et tranchant. Les commandements divins sont tous, à ses yeux, *'alā l-faur* et réclament une exécution empressée *(bidār)*, à moins qu'un texte formel ou le consensus des premiers musulmans n'autorise de la retarder *(tarāḫī)*. Une obligation, qui n'est pas liée à un temps *(waqt)*, doit être exécutée dès que possible, mais elle ne tombe nullement du fait que le fidèle désobéit par son retard : par exemple, le jeûne de remplacement du malade ou du voyageur. Le Pèlerinage est obligatoire pour chaque individu dès qu'il le peut ; qu'est-ce qui, autrement, autorise à le retarder ? et quand celui qui l'aurait sans excuse retardé jusqu'à sa mort deviendrait-il « désobéissant » ? Si ce n'était déjà tout au long de sa vie, ce ne pourrait être,

1) Ed. Caire, 1346 h., t. III, pp. 45-68.

estime Ibn Ḥazm, ni après sa mort ni dans la dernière année seulement qui l'a précédée. Si le Prophète a retardé son propre Pèlerinage, il ne l'a fait que sur instruction de Dieu. Une prescription ne saurait être accomplie *avant* son temps ; *après* son temps, quand celui-ci a une limite terminale, elle ne l'est valablement que si la Loi l'ordonne expressément ; mais encore faut-il comprendre que c'est d'un « autre » acte qu'il s'agit, d'un « acte de remplacement » *(ta'wīḍ)* et non de l'acte initialement commandé. Notre auteur est hostile, nous l'avons déjà relevé ci-dessus, au *qaḍā'* de l'acte pieux, prière ou jeûne, volontairement omis ; c'est à la fois une obligation et une faculté de rachat qu'il supprime ; le seul remplacement qu'il accepte de la part du coupable est de multiplier l'expression de son repentir. Quant au *qaḍā'* régulier en vertu d'une excuse légalement recevable, il n'a point de temps fixe ; si le fidèle toutefois ne s'en acquitte qu'en tardant, il désobéit, non point quant à l'acte, mais seulement pour ce qui est du retard.



Ces notations ne donnent qu'une idée trop brève de discussions et d'analyses qui ont, sur le culte et le temps, passionné les grands maîtres de l'Islam. Elles résument, plus qu'elles ne reproduisent. Et d'autres textes devraient être cités et exploités. Mais du moins, ce me semble, est-il permis d'espérer que le présent essai n'aura pas été une démarche vaine à la rencontre de l'esprit musulman médiéval.

Robert BRUNSCHVIG.

PERSPECTIVES

L'histoire musulmane, dans le sens le plus large où cette expression se puisse entendre, n'a fait, en ce siècle-ci, comme objet de connaissance, que des progrès, assurément remarquables sur certains points, mais somme toute limités. Des secteurs entiers restent obscurs, que cependant une documentation assez facilement accessible permettrait d'éclairer, sinon d'une lumière intense, du moins d'une lueur propice à la mise en ordre de données solides, à la mise en place de problèmes majeurs. Il est des périodes et des régions entières qui demeurent hors du champ de l'exploration systématique, et pour lesquelles le travail primordial de collecte et de critique élémentaire des sources n'existe pas. Mais, où la lacune est plus grande encore, et beaucoup plus grave, c'est là où la recherche se sépare de l'histoire événementielle pour essayer d'atteindre les réalités fondamentales de la vie. Certains de ces trous énormes sont avoués, déplorés par les meilleurs de nos confrères naguère disparus. « L'histoire du culte musulman est encore à écrire », notait Wensinck (1). « L'histoire du commerce à l'intérieur des pays musulmans reste tout entière à écrire », déclarait Sauvaget (2). Et l'un des plus brillants historiens français d'aujourd'hui, non-arabisant, exprime à la fois son dépit et son scepticisme : « Nous ne connaissons pas l'histoire sociale de l'Islam. La connaîtrons-nous jamais ? » (3).

(1) Art. *ṣalât* dans *Handwörterbuch des Islam*, Leyde, 1941, p. 639.
(2) Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris, 1943, p. 187.
(3) Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949, p. 637.

A quoi bon multiplier les références, n'ayant point dessein de dresser ici un inventaire ni de dépister les causes du mal ? Les difficultés propres à l'islamologie, la jeunesse relative de cette discipline, le petit nombre de ses adeptes qualifiés justifieraient probablement un pareil retard. Ce n'est pas le point qui nous intéresse. Ce que nous aimerions à souligner au seuil de ces quelques pages, c'est le préjudice que le genre d'insuffisances ci-dessus dénoncées — et encore d'autres — occasionne aussi bien à l'islamologie elle-même qu'à l'histoire générale. De celle-ci, en effet, l'islamologie est — ou devrait être — l'une des branches maîtresses, à cause du nombre immense d'êtres humains sur qui elle porte et de la nature essentielle des problèmes auxquels elle touche — ou devrait toucher — à chaque instant. Les vides que l'on déplore amenuisent singulièrement sa part dans le réseau d'investigations et d'informations, toujours plus dense, sur lequel tente de s'édifier une connaissance valable de l'évolution de l'humanité. Sans doute l'histoire musulmane, si elle se cantonne aux voies actuellement suivies, peut-elle garder une utilité restreinte ; mais un isolement de cette sorte par rapport aux courants plus larges de la recherche, outre qu'il lui aliène à juste titre la plupart des savants non-orientalistes, menace de la dessécher elle-même et de la frapper à son tour de cette ankylose qui a précisément paralysé, pendant plusieurs siècles, les peuples qu'elle étudie.

Modestement et brièvement, l'on voudrait présenter ici quelques réflexions, dans l'espoir d'aviver l'examen historique du monde musulman par la considération de problèmes qui intéressent au premier chef l'histoire générale des « civilisations ».



Nous nous poserons cette question centrale, autour de laquelle nos observations tâcheront de s'ordonner : est-il légitime de parler de « civilisation musulmane » ? Dans quelle mesure cette notion se justifie-t-elle et peut-elle être définie ?

Les fidèles de la religion islamique ont constitué de bonne heure une masse humaine considérable, qui n'a cessé de s'accroître jusqu'à nos jours, sur un territoire de plus en plus vaste,

à peu près continu, orienté en gros dans le sens parallèle à l'équateur, mais qui déborde sensiblement d'une zone géographique déterminée [1]. Cette masse appartient-elle, à travers le temps et l'espace, à une « civilisation » spécifique, du fait même de la spécificité religieuse de ses participants ? La chose est loin d'aller de soi. Dans une classification générale des civilisations historiques — il n'en existe pas de pleinement satisfaisante à ce jour — il semble bien que les critères à grande échelle ne doivent pas être de même nature uniformément. Le caractère culturel fondamental peut bien avoir été tantôt une technique matérielle, tantôt une croyance. Le critère religieux est admissible, à ce haut niveau taxinomique et pour de grandes populations, s'il fait figure de caractère prédominant, qui différencie du reste de l'humanité la foule des croyants sur une aire étendue et en toutes sortes de domaines culturels ; et cela n'est vrai que si l'influence, directe ou indirecte, de la religion en cause peut être regardée comme déterminante, non seulement sur les sentiments et sur les pensées, mais aussi sur de multiples branches de l'activité humaine, publiques et privées. En est-il ainsi de l'Islam ?

Ce ne sont pas, naturellement, les prétentions normatives tentaculaires de l'Islam classique, celui des théoriciens sévères, qui doivent nous suggérer notre réponse, mais la considération objective du réel, dont chacun sait qu'il est souvent très éloigné de se conformer à l'enseignement des docteurs. De plus, dans l'examen de cette réalité, il convient de ne pas confondre avec la profondeur ou la sincérité du sentiment religieux, ni avec le respect suffisamment exact des prescriptions rituelles, le caractère véritablement islamique de la « civilisation » étudiée. Que l'un soit fréquemment lié à l'autre, il n'y a pas pour autant concomitance nécessaire ; et, si nous voulons traiter correctement d'histoire culturelle, et non d'histoire religieuse au sens étroit, quand nous parlons de « civilisation musulmane », ce n'est point essentiellement sur la qualité de la croyance ou sur

(1) Une tentative d'interprétation générale des faits musulmans à partir de la considération du « cadre zonal » vient d'être faite par J. Célérier, dans *Hespéris*, 3e-4e trim. 1952 : suggestive sur quelques points, trop systématique le plus souvent, je ne la crois pleinement satisfaisante ni pour le géographe ni pour l'islamisant.

le degré d'observance du culte que nous avons à nous fonder, comme d'aucuns ont tendance à le faire (1), mais sur les effets que cette croyance exerce dans nombre de secteurs culturels, depuis les humbles usages matériels, jusqu'aux manifestations psycho-sociales les plus complexes ou les plus élevées.

Au premier regard, cette condition paraît satisfaite à certaines époques, dans certaines contrées : par exemple, au moyen âge, dans les pays arabes ou arabisés. Il est vrai que, même dans un cas aussi favorable, que l'on serait tenté *a priori* de considérer comme optimum, quelques précisions, qui peuvent passer pour des réserves, demandent à être formulées : des non-musulmans, en noyaux compacts, participent alors à plus d'un aspect de cette « civilisation musulmane » et y contribuent ; en contrepartie, les bédouins arabes islamisés ne subissent l'empreinte de l'Islam, dans leur mode d'existence, que d'une manière très limitée ; chez les citadins comme chez les ruraux, la religion nouvelle ne semble pas avoir eu d'effet notable sur le niveau général des techniques (sur leur diffusion dans le détail il en va autrement), en sorte que l'infrastructure matérielle, qui a souvent ailleurs une valeur taxinomique prépondérante, ne corrobore guère ici notre principe de discrimination. Et cependant, l'impact de la religion musulmane est si manifestement puissant, dans le cas que nous venons de dire, sur tant d'éléments de la culture humaine — langue, arts, littérature, morale, politique, structure et activité sociales, droit — qu'on ne saurait refuser de reconnaître là, en prenant les choses dans leur ensemble, une « civilisation » autonome, que caractérise non point au juste l'*élément*, mais le *facteur* Islam.

A l'autre extrémité de l'expérience islamique, il est bien connu que l'Islam, chez nombre de populations de couleur, noires ou jaunes, qui l'ont officiellement et sincèrement adopté, n'exerce qu'une très faible influence sur la plupart des aspects de l'existence humaine : état culturel parfois transitoire, qui peut n'être qu'un premier stade assez rapidement suivi de transformations plus profondes et plus étendues, mais qui se présente davan-

(1) Par exemple Trimingham, dont les observations sont, au demeurant, très instructives, dans son *Islam in Ethiopia*, Oxford, 1952, pp. 271-2.

tage, au cours des siècles, comme une situation en quelque sorte admise, et de longue durée. L'expression « civilisation musulmane » ne doit être appliquée à ces types de culture, pour ainsi dire marginaux, qu'avec beaucoup de réticence et de précaution. Il serait sans doute plus sage de reconnaître en eux des types mixtes, rattachés encore pour une large part à des civilisations africaines ou extrême-orientales nettement distinctes de l'Islam.

D'autres cas, moins tranchés, compliquent le problème et peuvent laisser perplexe l'observateur : celui, par exemple, des Berbères d'Afrique du Nord, dont beaucoup, demeurés berbérophones, se refusent par surcroît, malgré leur foi islamique indéniable, à entériner les normes juridiques fondamentales du statut personnel musulman. Et cependant, l'on ne saurait dire que ces gens diffèrent radicalement, par leur mode de vie et de pensée, de leurs congénères arabisés ; les divergences qui subsistent, et que le sociologue se plaît à souligner, ne suffisent pas, à ce qu'il semble, pour rejeter vers les types mixtes cette culture particulière : il est probablement plus juste de l'englober telle qu'elle est dans l'ensemble de la « civilisation musulmane », tout en relevant son caractère partiellement aberrant. Ainsi nous voyons-nous conduits, dès cette prise de position sommaire, à considérer des « degrés » dans la notion de « civilisation musulmane », à envisager à son propos une sorte d'étagement, de gradation allant d'un noyau central historico-géographique très affirmé vers des formes mitigées, et, au delà, vers des régions périphériques soumises à une franche mitoyenneté.

Comprendrons-nous à l'un des niveaux de l'étagement, en bordure sinon au sein de la « civilisation musulmane », un pays tel que la Turquie contemporaine ou, plus largement, pour le présent ou l'avenir, un Etat musulman quelconque modernisé, occidentalisé ? Il serait, je pense, prématuré d'en décider. Qui pourrait assurer qu'en dépit de toutes les laïcisations, de tous les éclatements économiques, juridiques, sociaux, l'Islam sera capable, dans la suite des temps, de recréer en quelque sorte sa spécificité agissante et de manifester à nouveau sa puissance comme facteur primordial ? S'il doit en être ainsi, une « civili-

sation musulmane » peut se perpétuer ou se refaire dans un monde transformé. Dans le cas contraire, la sauvegarde de l'Islam en tant que foi religieuse, qu'attitude morale, n'exclut pas la disparition de la « civilisation musulmane », absorbée dans un type possible de civilisation œcuménique dont le critère majeur ne serait plus du tout d'ordre religieux : l'Islam se résoudrait en une croyance personnelle ou collective qui, même affectant en profondeur les sentiments et les idées, n'aurait plus valeur taxinomique à l'échelle des grandes catégories culturelles entre lesquelles se partagera l'humanité.

Mais revenons à la « civilisation musulmane » traditionnelle, et aux « degrés » que nous avons cru, avec encore beaucoup d'imprécision, pouvoir y déceler. Ce serait une tâche importante pour l'islamologue que d'asseoir cette classification, toute provisoire et impressionniste, sur des critères définis, hiérarchisés, de la nuancer, de la rectifier au besoin, et de faire bénéficier du mode de recherche et des résultats acquis l'étude générale des civilisations, du concept même de « civilisation ». Cette entreprise ardue, mais passionnante, ne pourrait être menée à bonne fin que par une enquête objective et serrée, délivrée de tout élément apriorique ou préjudiciel. Des travaux préparatoires sont probablement nécessaires : peut-être d'assez longs travaux ; j'entends par là des monographies descriptives suffisamment poussées à des époques, dans des contrées, à des niveaux sociaux divers. Parfois sans grand intérêt apparent en elles-mêmes, elles prendraient sens et relief comme matériaux d'attente, comme analyses « horizontales » servant d'appui et de point de départ à des sondages « verticaux ». De toute manière, le repérage et la hiérarchisation des critères ne s'opèreront sur une base solide que si l'on dispose d'un inventaire assez dense et assez fouillé, plus riche en substance et plus extensif à la fois que ne sont, pour l'heure, les données élaborées par notre islamologie.

Il est certain que des analyses et des sondages de ce genre effectuent, sur les sociétés étudiées et sur les éléments de leur culture, des découpages, des dissections, qui n'échappent pas à toute critique : ils risquent d'être, au moins en partie, arbi-

traires ; et surtout, par leur nature même, ils peuvent être accusés de défigurer maintes fois le réel en le décomposant. Mais n'est-ce point le lot de toute science, la condition inéluctable du savoir ? Des précautions, seulement, sont à prendre contre une schématisation excessive ou déviée ; elles seront sévères dans notre cas. On se souviendra, comme d'un axiome, qu'aucune institution humaine n'est totalement détachable de son « contexte » qui, seul, l'éclaire et permet de l'appréhender dans le sens qu'il faut. On ne l'évaluera point dans ses manifestations externes uniquement, mais on s'efforcera d'en pénétrer l'esprit intime, d'en fixer la tonalité éminemment variable sous les mêmes gestes et les mêmes dénominations. On prendra garde que des caractères isolés, si forts, si parlants soient-ils, ne sont pas toujours aussi décisifs que des combinaisons de caractères ; et ces combinaisons sont susceptibles de varier indéfiniment.

Aussi les résultats de l'enquête que l'on préconise ne se laissent-ils pas deviner à l'avance, même à qui croit apercevoir des lignes de clivage bien dessinées. Mais il est à prévoir qu'ils feront échec, sur plus d'un point, à des assertions que l'on a tendance à regarder aujourd'hui comme des postulats. En pareille matière, le plus apparent, le plus séduisant n'est pas d'ordinaire, tant s'en faut, le meilleur. Il y a lieu de se défier des thèses simplistes. L'argument linguistique, par exemple, qui repose, effectivement, sur un phénomène considérable et facile à saisir, a bien des chances de ne plus être, sur examen, le critère majeur. Un arabisant illustre, que je vénère, écrit : « L'on ne ferait qu'exagérer l'expression d'une observation juste en disant qu'un peuple musulman a des institutions d'autant plus musulmanes que l'idiome qu'il parle est plus rapproché de la langue du Coran »(1). Est-ce bien sûr ? Pour me borner à une seule objection qui me paraît dirimante, les Persans ou les Turcs n'ont-ils pas incarné la « civilisation musulmane », au cours de leur histoire, mieux que la plupart des nomades arabophones du désert ? Le primat de la langue parlée — à distinguer, au reste, soigneusement de la

(1) Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, 3e éd., Paris, 1946, p. 11.

langue de culture, dont le vocabulaire se diffuse séparément — ne serait-il qu'un leurre ? L'aspect idiomatique a sa valeur, certes, qui est grande ; il n'est pas nécessairement, pour ce qui nous occupe, l'aspect entre tous privilégié.

Est-il plus légitime d'envisager, comme hypothèse de travail, donc provisoire, que le degré de la « civilisation musulmane » d'un groupe varie surtout avec le degré d'application, dans les divers domaines de la vie, de la Loi musulmane telle que l'ont fixée les docteurs ? Ayons une formule plus précise : avec le degré d'application du *fiqh* ? Peut-être d'abord y aurait-il à critiquer, du point de vue sociologique, la référence à une construction idéale, parfois artificielle, plutôt qu'à des aspirations vivantes ou à des données concrètes impartialement analysées. Le *fiqh*, d'autre part, si totalitaire qu'il paraisse, est loin de recouvrir dans la réalité, du moins d'une manière décisive et ordonnée, le champ entier des activités humaines. Il avoue ses propres limites et il fait la part belle à la réglementation séculière, à la coutume locale ou à l'arbitraire en se bornant, dans de multiples matières juridiques, à des directives floues (parties du droit public et du droit pénal) ou à des admonestations de morale élémentaire (parties du droit commercial). Il existe, de plus, dans tous les domaines de la vie, bien des usages qui, liés traditionnellement à l'Islam, pendant des siècles, dans la conscience d'un grand nombre de musulmans, ne trouveraient dans le *fiqh* qu'un appui douteux ou chancelant : sur les plans artistique, vestimentaire, alimentaire, notamment, et jusqu'à des pratiques rituelles entérinées par la plus scrupuleuse orthodoxie. Enfin, le *fiqh* qui, en un sens, est si caractéristique de l'Islam classique, n'a sans doute pas pour cela, historiquement parlant, le monopole de traduire dans le réel les impératifs de la spiritualité musulmane : celle-ci lui est antérieure d'un siècle au moins, et, au cours même du moyen âge, avant que ne s'opérât une sorte de compromis durable, le mouvement mystique, par exemple, tendait à orienter le comportement de ses adeptes dans des voies très différentes de celles du *fiqh*.

Si l'on souhaitait élargir cette base étroite en recourant, non plus à la lettre, mais à l'esprit des prescriptions considérées, ou

— qui mieux est — en faisant appel à la théologie politique ou morale professée par les maîtres de l'Islam, une constatation s'imposerait : la doctrine n'est pas unifiée. Le *fiqh* lui-même, à la vérité, n'est pas un ; mais si l'on s'en tient à ses règles positives fondamentales, les divergences entre les écoles n'ont de portée sociologique que dans un nombre restreint de solutions. S'agissant, au contraire, d'enseignements plus vastes ou plus hauts, qui affectent le dogme ou qui commandent une attitude générale, les différences s'accusent, un fossé se creuse quelquefois ; des doctrines opposées s'affrontent ; une doctrine, unique en apparence, reçoit, dans des milieux ou en des temps divers, des significations divergentes. L'historien n'a pas, de toute évidence, à prendre parti entre les sectes ou les tendances ; aucune de celles qui se réclament de l'Islam n'est, pour lui, hérétique ni hors de l'Islam. Il ne leur décerne pas, pour autant, un brevet commun d'authenticité ; il n'entend pas œuvrer en faveur de leur réconciliation doctrinale, encore moins justifier, de près ou de loin, un panislamisme militant. Mais il a le devoir, tout en marquant leur part et leur place respectives dans l'évolution historique, de les tenir pour valables à égalité en tant qu'inspiratrices de la « civilisation musulmane » ou de formes variées de cette civilisation. Ce qui revient à dire qu'à nos yeux des formes culturelles variées ne correspondent pas obligatoirement à des degrés divers de la « civilisation musulmane », mais peuvent, à degré sensiblement égal d'imprégnation islamique, concrétiser des modalités disparates de l'Islam.

La prise en considération éventuelle de la doctrine musulmane comme facteur culturel ou, pour mieux dire, son assimilation, sur le plan culturel, au *facteur Islam*, suscite quelques observations complémentaires. Cette doctrine, encore rudimentaire et inorganique jusqu'à la fin du premier siècle de l'hégire, est devenue, au cours des IIe et IIIe siècles, un système très étoffé dans des directions diverses et soucieux de cohérence à l'intérieur de chaque école ou de chaque tendance explicitée. Pendant cette période féconde de formation, l'Islam est déjà — c'est incontestable — un facteur puissant ; mais ce facteur, quelque originalité qu'il possède sur certains points et dans sa

contexture d'ensemble, n'en résulte pas moins lui-même de composantes multiples, qui proviennent massivement de civilisations plus anciennes. L'Islam s'insère alors dans un processus qui le désigne, en bien des secteurs culturels, à la fois comme une cause et comme un effet : double aspect, dont la dissociation risque souvent d'être artificielle et que, d'ailleurs, l'analyse historique est loin d'avoir élucidé. Une fois achevée la grande période de formation, la doctrine, fortement constituée, déjà suffisamment diversifiée suivant les principales écoles, s'affirme davantage, tout en se ramifiant par le menu sur le tronc primitif . Sauf à l'époque contemporaine, les développements ultérieurs, quelque intérêt qu'ils pussent offrir par eux-mêmes, ont été presque tous accessoires par rapport à l'élaboration de base. Il suit de là qu'apparaissant de moins en moins, avec le temps, comme un reflet de la réalité sociale du moment, elle se prêterait mieux à ce stade secondaire qu'à ses débuts à être examinée en tant que facteur.

La tâche, cependant, s'avèrerait presque toujours bien difficile si l'on attachait au terme de « facteur » l'idée d'une relation causale stricte et nue. Il serait assurément plus profitable, plus légitime aussi, de regarder la doctrine musulmane comme un facteur, non seulement lorsqu'il lui arrive d'introduire une solution nouvelle de son cru, ou de provoquer, directement ou indirectement, une solution nouvelle, mais encore chaque fois qu'ayant intégré à son système et coloré à sa manière une solution antérieure ou étrangère, elle contribue à la faire adopter ou maintenir. Combien de pratiques, qui n'ont rien d'islamique dans le principe, ont été naturalisées musulmanes au point de devenir caractéristiques de l'Islam, grâce au soutien de l'enseignement traditionnel ! Sans doute même conviendrait-il de déborder de la doctrine musulmane enseignée par les maîtres, pour accorder valeur et attention à la conscience collective musulmane partout où celle-ci associe étroitement à l'Islam, fait dépendre de lui, en marge de la théorie officielle, telle pratique ou telle institution. La spécificité islamique d'un élément culturel pourrait bien, dans plus d'un cas, ne rien devoir à son origine, mais traduire simplement le fait que l'Islam, en l'enté-

rinant, le marque de son empreinte ou tend à se l'approprier.

Revenons maintenant à notre point de départ, quand nous soutenions la nécessité de fixer des critères taxinomiques adéquats. Quel que soit le critère majeur auquel, en définitive, on décide de se rallier, il ne résoudra pas complètement le problème à lui seul. S'il est d'une nature relativement simple (modèle : la langue), son insuffisance éclatera rapidement, et des critères annexes s'imposeront pour toute classification rationnelle. S'il est d'une nature déjà plus complexe (modèle : l'application du *fiqh*), il aura besoin lui-même de se diversifier, de se subdiviser en sous-critères, soit équivalents entre eux, soit hiérarchisés, suivant les multiples aspects de l'activité humaine que l'on se trouvera conduit à examiner. Il faut prévoir, d'un groupe à l'autre (comme dans le même groupe à des époques différentes), des associations variées de caractères, des chevauchements. Pas plus qu'entre dialectes apparentés les isoglosses ne se recouvrent parfaitement, il ne faut s'attendre à ce que les frontières coïncident exactement, pour les divers éléments culturels, entre les provinces de l'Islam. Que l'on songe seulement à la triple démarcation que constituent parfois, en des lignes qui refusent obstinément de se confondre (et le tracé linéaire n'est même pas toujours possible), le statut politique, le langage, la religion ! Un exemple notoire en est l'Irak en face de l'Iran, la langue arabe en face du persan, le sunnisme en face du chiisme imamien. Les caractères associés, réagissant ordinairement les uns sur les autres, contribuent par la variété même de leur combinaison à la différenciation culturelle des groupes, à leur *tonalité* propre, qui doit elle aussi trouver sa place dans les critères de classification.

Nous touchons ici, avec la notion d'association des caractères selon des modes variés, à un problème méthodologique de première importance : celui des « corrélations ». Rien ne saurait être plus fécond pour la connaissance générale des civilisations que l'étude des corrélations, non seulement entre tel ou tel trait de détail, mais encore et surtout entre les grandes catégories culturelles que sont les principaux secteurs de l'activité humaine. Il y aurait un intérêt considérable à établir et à préciser, dans

l'histoire des peuples musulmans, de nombreuses corrélations portant aussi bien sur la vie profane que sur la vie religieuse : la vie économique, par exemple, et ses corrélations avec l'éthique, avec le droit, avec la structure sociale et politique, voilà un sujet de recherches qui, si on le traite avec succès, ne manquera pas d'être révélateur. Bien entendu, la corrélation ne signifie pas obligatoirement relation causale (1) ; si on la définit comme une concomitance non fortuite de variations entre deux phénomènes contigus ou apparentés, elle exprime leur interdépendance, au moins partielle, sans préjuger de la nature intime de leurs rapports : dans des cas favorisés seulement elle est susceptible de se résoudre en une relation explicite de cause à effet. Une difficulté assez grave réside dans la démonstration du « non fortuit » ; car l'historien ne peut espérer, en règle générale, dresser des « tables de contingence » à la façon des statisticiens ; il est contraint de se satisfaire d'indices moins nets. Mais il doit avant tout prendre garde que la matière sur laquelle il opère est à la fois si mouvante et si complexe que les connexions qu'il y découvre, pour suggestives qu'elles soient, n'ont jamais rien d'immuable ni d'absolu (2). Les vieilles corrélations morphologiques de Cuvier elles-mêmes, qui ont fait leur preuve, ne sont pas sans limitation.

Ainsi la quête à entreprendre en vue d'estimer le degré de « civilisation musulmane » de groupes déterminés, en des périodes déterminées, conflue avec des recherches sociologiques dont toute l'histoire de la civilisation humaine ferait volontiers son profit. Pour ce qui est des peuples musulmans eux-mêmes, la comparaison de leur structure intime, spirituelle autant que matérielle, en sera, presque à coup sûr, mieux éclairée. Il est loisible d'espérer qu'une procédure de ce genre dégagera, avec plus de fermeté qu'il n'est légitime de le faire dès à présent, les « faciès principaux » de la civilisation de ces peuples (3), à des degrés de « civilisation musulmane » qui peuvent être, au reste,

(1) Voir MacIver, *Social Causation*, Boston, 1942, pp. 90 suiv.

(2) Benedict, *Patterns of Culture*, trad. fr., Paris, 1950, pp. 54-55.

(3) Sur les « faciès principaux » de la civilisation antique, voir la prise de position de H. Marrou, dans *IXe Congrès International des Sciences historiques*, Paris, 1950, t. I, *Rapports*, pp. 325-340.

aussi bien voisins que distants entre eux. Ces « faciès », susceptibles de se nuancer dans l'espace et dans le temps, se diviseront à leur tour en des types et des sous-types culturels. Et cette classification précisée pourrait bien remettre en cause, à juste titre, les délimitations entre les groupes et les sous-groupes, que des considérations souvent superficielles ont jusqu'à ce jour fait prévaloir (1).



Toutes les réflexions qui précèdent sont orientées dans le sens de la diversification, du pluralisme de l'Islam. Il y aurait encore à y ajouter l'examen des facteurs essentiels de différenciation : géographie, substrat préislamique, influences extérieures, et peut-être avant tout — mais ce point risque de demeurer perpétuellement obscur — ethnie ; leur puissance s'est exercée soit pour créer ou développer à leur manière, soit pour faire obstacle ou dévier. Dans la direction opposée, l'Islam œuvre avec force, sciemment ou non, pour unifier culturellement le plus possible les populations qui l'ont religieusement adopté : le Pèlerinage de la Mecque demeure par son principe d'unicité, malgré les différences reconnues de rites, le symbole vivant de cette vocation moniste. L'effort d'unification est, au reste, parti de centres très divers au cours de l'histoire ; il s'est manifesté tantôt avec une lente continuité, tantôt par vagues agressives et espacées. De la lutte entre ces deux courants contraires, vers le différencié ou vers l'homogène, résulte, dans un équilibre parfois instable, l'état culturel — à ne pas confondre avec

(1) Il ne paraît pas absurde non plus de s'efforcer d'introduire dans une pareille étude une notation chiffrée, qu'une représentation graphique accompagnerait. L'appréciation des caractères et de leur combinaison peut revêtir, au moins schématiquement, une forme numérique ; et l'on imagine volontiers qu'un barême de coefficients, pourvu qu'il fût assez riche et assez nuancé, fournirait un instrument de travail utile pour « tester », au point de vue qui nous intéresse, les groupes historiques musulmans. Besogne évidemment très délicate, à cause des lacunes fatales et des incertitudes de notre documentation sur le passé, et qui serait par là même illusoire ou dangereuse dans certains cas, mais qui est susceptible, sans doute, de rendre ailleurs de bons services, si la cotation demeure volontairement souple, l'interprétation prudente et modérée. La quantification, comme toujours dans les sciences humaines, est admissible comme procédé de clarification, comme instrument pour des investigations ultérieures plus minutieuses ou plus développées, nullement comme une fin en soi.

2

la situation politique, en dépit de corrélations évidentes — des peuples musulmans. En d'excellentes notations, un spécialiste éminent, traitant de l'art de l'Islam, souligne son « unité indéniable », en même temps que sa diversité ; peut-être seulement sommes-nous en droit de souhaiter que les « caractères communs » de cet art et leur « air de famille » cessent un jour, par des méthodes d'investigation appropriées, de « s'évanouir à l'analyse », comme ce savant semble le déplorer (1).

Plus qu'à la recherche aléatoire de « caractères communs » dans tel ou tel élément culturel à travers l'histoire musulmane, on trouverait avantage à l'étude des grands *problèmes culturels communs* de cette histoire. Il est, en effet, de ces problèmes communs, sinon à tous les peuples musulmans, du moins à ceux qui ont témoigné incontestablement, depuis le moyen âge, d'un haut degré de « civilisation musulmane » : ce qui ne veut pas dire, à tous les instants, de « civilisation » tout court. La ligne évolutive générale de leur activité culturelle, abstraction faite même de l'élément Islam, est fort semblable ; le rythme, surtout, de ce déroulement est très concordant, à de légers décalages près (la pensée, par exemple, demeure originale en Espagne, au XII[e] siècle, quand elle ne l'est déjà plus guère en Orient). A une période archaïque de transformation, dont nous apprécions mal la cadence en bien des contrées, succède un épanouissement sur plusieurs siècles, sans hâte ni lenteur excessives : évolution que je qualifierais volontiers d'« horotélique », en empruntant ce terme à la paléontologie (2). Puis, aux longs siècles de stagnation qui ont suivi s'appliquerait le concept de « bradytélie », tandis que serait évidemment « tachytélique » l'évolution accélérée, la révolution que le monde musulman subit de nos jours sous le choc de l'Occident. La description de ces phases gagnerait à être précisée sous bien des angles, notamment au regard des « corrélations », dont nous avons dit un mot ci-dessus, entre les divers éléments culturels. Et l'on pourrait inférer de là des vues d'ensemble, contribution à toute

(1) G. Marçais, *L'Art de l'Islam*, Paris, 1946, pp. 5-6, 13.
(2) Gaylord Simpson, *Rythme et Modalités de l'Evolution*, Paris, 1950, chap. IV.

théorie future sur les facteurs et les modalités d'évolution du genre humain.

Il existe, à la vérité, quelques aspects de la « civilisation musulmane », surtout dans les domaines de la pensée et de l'art, dont le développement a été scruté, d'une manière admirable, depuis trois-quarts de siècle, par des islamisants de grande classe. Ces dernières années illustrent, sur certains points, la continuation brillante de cet effort ; notre connaissance des balbutiements et des premières grandes constructions de la doctrine juridique est renouvelée, par exemple, depuis peu grâce à un ouvrage magistral (1). Mais, comme d'autres aspects essentiels de la civilisation demeurent en friche, ces découvertes ne reçoivent par leur plein effet. Le tableau évolutif des sociétés musulmanes, aux époques d'initiation et d'épanouissement, accuse des vides considérables, qui ne facilitent pas l'étude des connexions. A plus forte raison sommes-nous démunis pour la longue période bradytélique, moins attirante d'ordinaire pour les chercheurs. Et cependant, que de questions se posent à son propos ! Le processus et les motifs d'engourdissement d'une civilisation constituent par eux-mêmes des problèmes historiques fondamentaux.

On ne saurait, d'ailleurs, en fait d'histoire culturelle, se contenter sans plus de la notion sommaire d'engourdissement ou de stagnation. Il n'y a jamais immobilité totale, mais variation très faible et d'une extrême lenteur. L'Islam n'échappe pas à cette loi ; il serait bon d'en percevoir en lui les modalités d'application. Déjà ankylosé, il a connu encore quelques changements et nouveautés en certains de ses aspects : modifications politiques et militaires, développement des confréries, évolution artistique, et, pour citer au hasard un petit nombre de phénomènes concrets, extension de l'usage des armes à feu et du café, adoption de celui du thé. La force d'expansion religieuse, au moins sur les non-monothéistes, n'était aucunement brisée. La grandeur politique, une certaine floraison d'art et

(1) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950. Plus modestement, mais dans le même sens sur certains points, mon article paru dans *Al-Andalus* de la même année.

la maturité de pensée de quelques historiens remarquables ont pu se concilier, quelques siècles durant, avec une incapacité manifeste de renouvellement, de progrès véritable, dans l'ordre des techniques, des sciences, de la littérature ou de la haute spiritualité intellectuelle : l'empire ottoman est le digne héritier de Byzance sous ce rapport. Non que l'intelligence fût endormie ; non que l'artisanat lui-même, si conservateur, ne s'essayât, de temps à autre, à faire du neuf : Léon L'Africain décrit comment, dans les souks du Caire, au commencement du XVIe siècle, on prisait et récompensait les chefs-d'œuvre originaux (1) ; mais on est fondé à dire des peuples musulmans d'alors, en reprenant une jolie formule, qu'« ils tournaient en spirale horizontale autour de leurs techniques » ; il en était de même de leur pensée. On sait bien aujourd'hui que le « détail qui prolifère » caractérise les civilisations qui piétinent et ne se dépassent pas (2).

Cette absence de dépassement de soi que nous appelons stagnation ou ankylose, il faut qu'on recherche ce qui l'explique dans l'histoire de l'Islam. A défaut de résultats sûrs, qu'il est téméraire d'escompter, on doit pouvoir du moins prétendre à des hypothèses d'une probabilité honorable, assises sur de multiples recoupements. Il sera sans doute nécessaire, tout en se gardant d'extrapolations périlleuses, de confronter sur ce chapitre les faits musulmans aux faits analogues dans les sociétés étrangères. Des sortes de tables de présence et d'absence aideront à éliminer de prétendus facteurs, à mettre l'accent sur de très probables déterminants (3). Déterminants complexes, et combinés entre eux, j'imagine. Chemin faisant, seront passés au crible du réel toutes ces tentatives générales d'explication causale de l'histoire qui ont cours, avec des fortunes diverses, dans notre monde occidental. Si l'historien se défie de la pré-

(1) Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, éd. Schefer, t. III, Paris, 1898, pp. 375-6. L'exemple burlesque fourni à la suite est symptomatique d'un esprit décadent.

(2) Leroi-Gourhan, *Milieu et Techniques*, Paris, 1945, p. 341. L'image du mouvement en spirale est empruntée à Bergson.

(3) Ceci n'implique pas de prise de position sur le probabilisme des événements historiques, sur lequel voir R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1938, et P. Vendryès, *De la probabilité en histoire*, Paris, 1952.

sentation trop absolue qui en est faite, il doit néanmoins loyalement leur « donner leur chance », en établissant la mesure, dans son domaine, de leur applicabilité. En dehors de toute idée préconçue, il est au moins un phénomène général dont la présence ou l'absence est toujours hautement significative : l'« emprunt ». Aucune histoire culturelle ne se prête mieux à son étude que celle des peuples musulmans. A l'aspect positif des premiers temps (1) et de l'époque contemporaine (2) s'oppose l'aspect négatif de la période bradytélique. L'emprunt est un puissant facteur évolutif, soit qu'il renforce soit qu'il disloque la structure intime de l'emprunteur. L'inaptitude à emprunter, par inassimilation involontaire ou par refus, pose, de son côté, un problème psycho-social, dont l'examen entraîne au cœur des forces vives qui commandent l'évolution.

Robert Brunschvig
(Bordeaux)

(1) On en trouvera une synthèse brève et instructive sous la plume de Levi Della Vida, dans *The Crozer Quarterly*, juil. 1944.

(2) Sur l'époque contemporaine, on lira avec profit les réflexions pénétrantes d'H. A. R. Gibb, dans *Cahiers de l'Orient contemporain*, 1er trim. 1951.

SIMPLES REMARQUES NÉGATIVES SUR LE VOCABULAIRE DU CORAN

Le vocabulaire du Coran a fait principalement l'objet, depuis le moyen âge musulman jusqu'à nos jours, de deux sortes d'études : la détermination exacte du sens des mots et la détection des emprunts à des langues autres que l'arabe (1). Cette double recherche fondamentale n'épuise pas la matière, tant s'en faut. Dans des directions diverses, des tranches du vocabulaire coranique ont été scrutées méthodiquement, avec un bonheur inégal, par les orientalistes contemporains (2). Mais il reste, sur plus d'un point, beaucoup à reprendre, sans doute même à inaugurer. L'on voudrait simplement ici suggérer une manière un peu paradoxale, mais que l'on espère féconde, d'envisager le problème : la voie *négative*, c'est-à-dire la constatation, et dans une certaine mesure l'interprétation, non point de ce qui se trouve, mais de ce qui *ne se trouve pas* dans le Coran. Toute méthode négative a ses périls. Ce n'est point une raison suffisante pour y renoncer à titre définitif. Les difficultés et les embûches repérées, et autant que possible circonscrites, il reste des secteurs assez larges où l'investigation est en droit de se donner cours.

S'agissant du Coran, c'est nécessairement la vulgate 'uthmâ-

(1) De notre temps, surtout Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, 1938.

(2) Notamment Torrey, *The Commercial-theological Terms in the Koran*, Leyde, 1892 ; Talaat, *Die Seelenlehre des Korans (mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie)*, Halle, 1929 ; Sister, *Metaphern und Vergleiche im Koran*, Berlin, 1931 ; Sabbagh, *La Métaphore dans le Coran*, Paris, 1943.

nienne qui servira de texte de base ; mais il faut bien se demander si les variantes enregistrées en dehors de cette vulgate ne modifieraient pas les données utiles et les conclusions à en tirer. Il semble, à la suite d'une recherche sommaire, qui serait à reprendre plus minutieusement pour une enquête plus détaillée, qu'une préoccupation de ce genre soit plutôt vaine au stade des premières réflexions : les variantes extra-ʿuthmâniennes qui nous sont parvenues apparaissent, sous l'angle du vocabulaire, comme d'une très faible portée. Plus importante pourrait être la considération chronologique, celle qui tiendrait compte des dates successives, assurées ou probables, des versets du livre ; mais elle devient à peu près superflue si, comme on l'entend ici, c'est le texte coranique *in globo*, et non pris à des moments différents de sa révélation, qui est soumis à un examen négatif.

Examen négatif, par rapport à quoi, en l'absence de prose du même temps[1] ? Et quelle sera la valeur de constatations négatives opérées sur un document dont l'ampleur et la variété, bien quenotables, n'atteignent néanmoins qu'à des dimensions limitées ? Le référentiel pourrait être la poésie arabe ancienne, avec toutes les incertitudes qui s'y attachent et le désavantage supplémentaire d'être précisément de la poésie. On lui préfèrera presque toujours dans ces pages la prose arabe classique, telle qu'elle est solidement attestée à partir des IIe et IIIe siècles de l'hégire : décalage dans le temps et aussi dans l'espace ; naturellement, la comparaison implique alors d'autres problèmes et se situe sur un terrain différent. D'autre part, l'évidence même est qu'on ne saurait mettre exactement en parallèle le lexique d'un seul livre, fût-il dense et riche, avec l'immense vocabulaire de toute une langue pratiquée dans les domaines les plus divers. Le constat de carence n'est d'ordinaire significatif ou susceptible de le devenir, qu'appuyé sur des indices complémentaires ; le premier de tous est que les sujets généraux ou particuliers traités dans le Livre rendent surprenant que tel ou tel terme habituellement usité dans la langue à ce propos

(1) Sur le plan strictement scientifique on ne saurait regarder le texte des « hadiths prophétiques » comme un témoignage valable sur la prose arabe à l'époque de Mahomet.

n'y figure point Une objection de méthode peut être formulée, qui atteint tout argument *a silentio*, et que rend plus sensible, dans le cas présent, le nombre relativement élevé des hapax, j'entends : hapax à l'intérieur du Coran et par rapport à lui ; la différence est mince entre un et zéro ; et l'on perçoit la délicatesse du critère qui, sur cette marge d'une unité, fait passer de l'être au néant. La meilleure parade à cette attaque menaçante est d'accentuer la prudence : il convient de ne faire porter les observations que sur des mots du langage littéraire véritablement très répandus, et de ne donner valeur, de surcroît, à leur absence du Coran que lorsque de très sérieuses présomptions, à défaut d'une certitude, invitent à écarter l'hypothèse du fortuit.

Nous nous pencherons d'abord sur un phénomène qui, relevant au propre de la morphologie, participe aussi du vocabulaire assez largement. L'emploi du diminutif, surtout dans sa nuance soit caritative soit dépréciative, est vivant en arabe à toute époque et en tout lieu. Son schème classique fondamental est *fu'ail*, et les grammairiens anciens se plaisent à disserter longuement sur les aspects divers que ce schème revêt, appliqué aux formes nominales les plus variées ; les dialectes médiévaux et modernes ont multiplié les types morphologiques de diminutifs, plus précisément d'hypocoristiques (1), en faisant appel, au besoin, à des suffixes étrangers à l'arabe (2). Le Coran connaît des diminutifs de forme *fu'ail*, dans la mesure où il faut considérer comme tels plusieurs noms propres : *Šu'aib* (passim), *'Uzair* (IX, 30), *Quraiš* (CVI, 1), *Ḥunain* (IX, 25), auxquels on est en droit sans doute d'agréger *Sulaimān* (passim). Mais pour ce qui est des noms communs, le seul exemple de diminutif qui s'y rencontre — cette remarque ne semble pas avoir été faite jusqu'à ce jour — est dans l'expression figée *yā bunayya*, qui est la manière la plus ordinaire dans le classique pour rendre « ô mon fils » : dans les six versets où elle figure (XI, 42, XII, 5,

(1) Littmann, *Arabische Hypokoristika*, dans *Studia Orientalia I. Pedersen ...dicata*, Copenhague, 1953, pp. 193-199.

(2) Voir notamment Nöldeke, dans ses *Persische Studien*, I (*Sitzungsberichte d. k. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, t. CXVI, 1888), pp. 407-411 ; García Gómez, *Hipocorísticos árabes y patronímicos hispánicos*, dans *Arabica*, 1954, pp. 131-135.

XXXI, 13, 16, 17, XXXVII, 102), elle est mise chaque fois dans la bouche d'un patriarche ou d'un prophète ; trois des chapitres des « Proverbes de Salomon », dans la Bible, commençaient déjà par ce « ô mon fils », d'allure presque rituelle en tête de textes sapientiaux (1). Comment expliquer qu'en dehors de ce cas unique, bien particulier, le Coran ne fasse point place, dans tant de passages véhéments ou enflammés, à ces termes du langage affectif que sont, par excellence, les diminutifs ? Ne peut-on risquer l'hypothèse qu'ils étaient sentis, confusément ou clairement, comme d'une certaine vulgarité indigne du Verbe révélé, ou simplement irrecevable dans une prose soutenue ? Du même coup se trouverait souligné que le caractère de style noble était revendiqué dès l'origine par le Coran.

Mais venons-en au vocabulaire proprement dit. Il est, en premier lieu, des mots nombreux — en dehors des emprunts caractérisés à des langues étrangères — dont l'absence a son explication nécessaire ou possible dans l'évolution sociale et culturelle qui se situe entre l'époque coranique et les temps postérieurs. Des exemples mériteraient d'être mis en relief, pour leur importance particulière et comme moins attendus. Tel serait le cas d'*amīr* et de *qā'id* (toute la racine *q w d* manque), chefs militaires d'armées organisées ; celui peut-être aussi du mot *adab* (2) (toute la racine *'d b* manque), appelé à rendre une notion complexe et fréquente, qui se développera du « savoir-vivre » aux « belles-lettres ». Le Coran n'exprime pas le « temps » à l'aide du terme classique le plus ordinaire *zamān* (var. *zaman*), alors que, pour le « lieu », il fait usage très fréquemment du banal *makān*, qui fera souvent, plus tard, couple avec *zamān*. Il a, pour énoncer un « moment » du temps les termes usuels *ḥīn*, *ān*, *waqt*, pour l'« heure » *sā'a*, pour la « durée » dans le temps *amad* ou *mudda*, pour le « cours [fatal] du temps » *dahr*(3). Fau-

(1) Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926, p. 135.

(2) On a proposé d'expliquer *adab*, et les dénominatifs qui en dérivent, à partir du pluriel de *da'b* (voir *Enc. Islām*[2], I, p. 180), terme qui, lui, est de la langue du Coran.

(3) Ni *'aṣr* ni *'ahd*, qui s'y trouvent, n'y sont pris dans le sens d'« époque ».

drait-il supposer que *zamān*, cependant vieux dans d'autres langues sémitiques, n'était pas acclimaté anciennement en arabe(1) et qu'il n'y aurait acquis droit de cité qu'avec le développement d'une notion plus rationnelle du « temps » ?

En annexe et en supplément à ce type d'absences, il conviendrait de relever les mots présents, mais dont la signification classique la plus ordinaire n'existait sûrement ou probablement pas à l'époque du Coran. Pour *qāḍī* dans le sens de « cadi », c'est une certitude. Ne doit-on pas, dans le domaine du droit, y adjoindre le verbe *wajaba* = « falloir, être obligatoire », dont l'absence serait presque impensable chez les classiques, mais qui est encore inconnu — fait bien remarquable — du Coran, si ce n'est une fois (XXII, 36) dans le sens étymologique de « tomber, s'écrouler » (2) ? Or, quelle idée s'avérait plus indispensable au Livre que celle d'obligation, qu'il rend en effet par des tours divers ? Il se pourrait aussi que les mots connotant « ordre » et surtout « espèce », qui seront évoqués plus loin, fussent à mettre, pour l'évolution sémantique, dans la présente catégorie.

Cependant, l'essentiel du constat négatif que l'on entend dresser ici porte sur des vocables dont aucun indice historique ou philologique suffisamment net ne paraît mettre en cause l'ancienneté d'emploi ou de signification. Opérons un sondage. Prenons au hasard l'une des consonnes de l'alphabet : *n*. Parmi les racines les plus souvent attestées dans la langue classique — il n'est nul besoin de statistiques pour l'affirmer, — en voici facilement une trentaine, toutes commençant par *n*, qui ne se rencontrent pas dans le Coran où l'on pourrait à bon droit s'attendre à les trouver :

(1) Mon collègue et ami R. Blachère veut bien m'assurer que le mot ne se rencontre pas — ou ne se rencontre guère — dans la poésie ancienne.

(2) Comparer, sémantiquement, le français « incomber, échoir ».

n b ġ - jaillir, exceller
n b l - flèche ; mérite
n b h - éveil, attention
n t j - mettre bas, produire
n t n - mauvaise odeur
n j b - noblesse
n j z - achèvement
n ḥ f - maigreur
n ḥ w - direction
n d b - invitation ; lamentation funèbre
n d r - rareté
n z h - abstention ; agrément
n s j - tisser
n s q - ranger
n s m - souffle
n š d - adjuration, récitation poétique.

n ẓ m - ranger
n ʿ š - relever, réconforter
n q d - critique ; monnaie
n q ṭ - point
n q l - transférer
n q y - pureté
n k y - blesser
n m w (ou *n m y*) - croître
n h b - piller
n h d - attaquer
n h z - être proche, saisir
n h ḍ - se dresser
n h l - se désaltérer
n w ṭ - suspendre
n w ʿ - espèce, sorte
n w y - tendre vers, se proposer (1).

Nous avons bien dit « racines » et non pas « mots », ce qui multiplie considérablement les absences. Et il serait loisible d'allonger la liste, sans forcer. Il est aisé de procéder de même pour n'importe quelle lettre initiale, c'est-à-dire pour la totalité du lexique. N'est-ce point la preuve que le Coran ne renferme qu'une part réduite du vocabulaire classique le plus courant ?

Nous sommes appelés, maintenant, à nous demander s'il existe une possibilité de classement et d'interprétation des faits. On ne saurait se dissimuler qu'en l'état actuel de nos connaissances sur la situation de la langue au temps de Mahomet, notamment sur l'obscure question des dialectes, bien des explications ou nous échappent ou nous apparaîtraient comme trop risquées ; dans beaucoup de cas il semble qu'on n'ait point le droit de s'aventurer, pour l'heure, au-delà d'un simple relevé. Mais déjà la curiosité s'éveille davantage à constater l'emploi répété de certains termes, dont les synonymes usuels font

(1) Pour ces trois dernières radicales on a toutefois, en un seul exemple, *nawà* = « noyaux ».

toujours défaut. A titre d'exemples, on notera ceci : le Coran a plusieurs fois *ḥūt* = « poisson », jamais *samak(a)* (1) ; il a, pour « marchandise », *biḍā'a* ou *tijāra* (qui signifie aussi « commerce »), jamais *sil'a;* il rend l'idée d'« utilité » très souvent par la racine *nf'*, jamais par des mots de racine *fyd*, — l'idée de « justice, équité » bien des fois par les racines *' d l* ou *q s ṭ*, jamais par des mots de racine *n ṣ f*, — l'idée de « changer, remplacer » très fréquemment par la racine *b d l*, jamais par des mots de racine *' w ḍ*. S'agit-il là de phénomènes communs, reflétant l'état de la langue à une époque et en un milieu donnés, ou bien se hasardera-t-on à croire que tels au moins d'entre eux sont le propre du Prophète, sans que nous en soupçonnions le moins du monde la raison ?

On peut bien, en revanche, se sentir plus à l'aise dans cette dernière hypothèse quand on est en mesure de soupçonner que des mots, selon toute vraisemblance fort répandus dans l'Arabie ancienne, manquent au Coran pour un motif de style ou de pensée. La distinction, au reste, est parfois subtile entre style et idée. Dans le domaine du concret, la vision mentale du Prophète est peut-être d'abord en cause ; mais de là déjà s'aperçoivent des réticences de langage probablement voulues. Sur certaines notions à résonance éthique, le doute s'amenuise, et l'on admettra volontiers que l'élimination lexicologique répond alors à une attitude consciente, intimement accordée à la nouvelle religion.

L'évocation de la nature est si fréquente dans nombre de sourates, si saisissante, si colorée, que l'arsenal des mots qui en décrivent les aspects divers s'annonce a priori, à qui essaie d'en faire l'inventaire, comme très fourni. Et de fait il est des secteurs — tel celui du paysage terrestre — où le vocabulaire s'affirme abondant et varié. On n'en éprouve qu'une plus grande surprise devant le silence du texte sur quelques termes usuels. Ce n'est pas, comme il va de soi, l'absence de *ṯalj* = « neige », ou de

(1) Landberg, *Glossaire Daṯînois*, p. 1100, a noté que les « anciennes poésies en arabe classique » ont couramment *ḥūt*, non point *samak*.

ġāba = « forêt »(1), qui étonnera pour l'Arabie. Mais ne convient-il pas de juger étrange que le Coran ne renferme point le nom du « sable », *raml* (il a une fois « tas de sable », *katīb*, LXXIII, 14)(2) ? Et qu'il ne présente, à une exception près, *badw*, XII, 100 (dans l'histoire biblique de Joseph), aucune des désignations courantes pour le « désert » : *ṣaḥrā'*, *qafr*, *barriyya*, *mahmah*, *falāt*, *majhal*, *faifā'*, (*mafāza* n'y signifie que « refuge ») ? Peut-être l'hapax *qī'a* (XXIV, 39), associé à *sarāb* = « mirage », est-il à entendre dans ce sens. Une recherche de style serait-elle responsable de ces évictions ? On ne voit pas bien ce qui en rendrait compte sur le plan des idées.

Il se pourrait, au contraire, qu'une attitude définie de pensée vînt justifier quelques absences, qu'il serait malaisé de négliger. Le Coran, qui a un sentiment très vif des grands phénomènes de la nature et qui met l'accent à plusieurs reprises sur la succession du jour et de la nuit, ne s'attache pas à l'alternance des saisons : les mots *ṣaif* = « été », *šitā'* = « hiver », ne s'y rencontrent qu'une fois, associés, dans une des sourates les plus anciennes (CVI, 2), à propos de la caravane mecquoise ; ni l'« automne », *ḫarīf*, n'y est cité, ni — ce qui est beaucoup plus frappant — le fameux « printemps », *rabī'*, du désert ou de la steppe, qui ranime les pâturages et gonfle de vie bêtes et gens. L'importance exclusive accordée aux lunaisons, la réforme du calendrier au profit d'une année strictement lunaire (IX, 36), concordent avec ce rejet dans l'ombre des phases saisonnières ; les célèbres foires de l'Arabie préislamique ne devaient pas tarder à en pâtir. Peut-être aussi une tendance à repousser les thèmes favoris de la poésie profane se fait-elle jour dans l'abandon remarquable du mot *rabī'*. Cette même tendance motiverait assez facilement d'autres renonciations : par exemple à *badr* = « pleine lune », et à *anwā'* = « étoiles annonçant la pluie ». Mais il n'est pas interdit de voir, en plus, dans ces deux dernières

(1) *Aika*, qui figure dans le texte quatre fois, désigne toujours le « maquis » du pays de Madyan.

(2) Sur le sens du nom propre sud-arabique *Aḥqāf*, XLVI, 21, interprété traditionnellement comme signifiant « Dunes », mais qui ne voudrait dire que « Montagnes », voir *Enc. Islām*², I, p. 265.

absences, la réprobation implicite de rites ou de croyances à déraciner[1].

Jetons un coup d'œil, à présent, sur le corps de l'homme, puis sur les règnes végétal et animal. Il manque plusieurs noms, très courants, de parties du corps. On mentionnera à peine, avec hésitation, ceux dont l'absence s'imputerait commodément au hasard : tels *ḥājib* = « sourcil », *ṣudġ* = « tempe », *warik* = « hanche », *faḫḏ* = « cuisse ». L'« épaule », *katf* ou *'ātiq* ou *mankib*, manque aussi, bien qu'on ait le pluriel, *manākib*, appliqué dans un verset (LXVII, 15) aux vastes étendues de la surface terrestre. Mais on sera plus troublé du fait que le « foie », *kabid*, n'est jamais nommé ; une seule fois, de la même racine, *kabad*, XCI, 4, dans un sens figuré : « misère ». Le foie joue un si grand rôle dans les vieilles conceptions sémitiques et dans l'expression arabe traditionnelle de la pensée[2] que la surprise est forte à constater son absence. Ici encore, la question se pose sans qu'on la résolve : style ou idée ? La réponse à cette alternative paraît plus claire pour un autre terme fondamental qui, lui non plus, ne figure pas dans le Coran : la « datte », *tamr*. L'évocation des palmiers y est fort courante, comme il se doit en Arabie, avec leurs troncs, leurs palmes, leurs fleurs enveloppées et leurs cimes chargées de fruits ; le Livre a des mots pour « régimes de dattes », *qinwān*, — pour « noyaux », *nawà*, — également pour « pellicule », *qiṭmīr*, — « fente », *naqīr*, — et « fibre de la fente », *fatīl*, des noyaux de dattes, tous trois symboles d'une quantité fort minime ; mais les dattes elles-mêmes ne sont citées que sous le vocable *ruṭab*, « [dattes] fraîches », XIX, 25, ou dans l'expression *ṯamarāt an-naḫīl*, « fruits des palmiers », XVI, 67. Il est probable que le nom le plus ordinaire de la datte, au stade comestible, *tamr*, aurait produit un effet de platitude dans cette prose qui vise à l'effet. En troisième lieu, passant aux animaux, on soulignera l'absence du mot *faras* = « cheval ». Non point que

(1) Pour *anwā'*, voir Pellat, dans *Arabica*, 1955, p. 30. Des hadiths et le *Lisān al-'Arab*, I, 170, bas, enregistrent la condamnation islamique de la croyance aux astres faiseurs de pluie.

(2) Principalement Merx, *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, dans *Florilegium... Melchior de Vogüé*, Paris, 1909, pp. 429-444 (référence due à l'obligeance de M. William Marçais).

le Coran ignore cette monture ; mais, s'il la nomme en plusieurs passages, c'est à l'aide du collectif : *ḫail*. L'« âne » est, dans le Livre, au singulier ou au pluriel ; le « chameau » n'est au singulier qu'une fois, *jamal*, VII, 40, dans une expression biblique ; le « cheval », plus résolument encore, est saisi non point en tant qu'être individuel, mais comme espèce ou formant groupe : « cavalerie », même, plus souvent que « chevaux » (1). C'est là sans doute un trait de la vision mentale de Mahomet.

C'est, à coup sûr, à la pensée subconsciente de Mahomet, déterminée en grande partie par son milieu intellectuel et social, que se relient les observations suivantes sur trois séries distinctes de notions de base.

1. — D'abord celle d'« ordre, agencement, classification » ; le Coran n'a aucune des racines qui l'expriment habituellement : *n ẓ m*, *n s q*, *r t b*. Il met, certes, l'accent, à propos de l'Univers et des phénomènes physiques ou biologiques, sur la merveille de sa structure et de leur enchaînement : point de faille ni de fissure dans les cieux et, sur cette terre, un développement organique aussi complexe qu'harmonieux ; mais cette perfection structurale, cet équilibre dynamique, qui témoignent de l'action de Dieu, ne sont pas conçus sous l'angle de la division logique ou hiérarchique, ni d'une stricte régularité. L'idée de « maintenir dans l'ordre », *ḍ b ṭ*, est absente. Absents aussi, d'ailleurs (sans parler de l'emprunt *jins* = « genre »), les termes arabes classiques les plus usuels pour « espèce, sorte » : *nawʿ*, *ṣinf*, *fann* (et *ḍarb* dans ce sens) ; on trouve seulement, pour cela, quelquefois le pluriel *alwān*, proprement « couleurs », et à plusieurs reprises le terme *zauj*, pl. *azwāj*, proprement « couple » ou « moitié d'un couple » (2) ; l'idée d'« espèce, sorte », n'avait sans doute pas encore atteint le stade de l'abstraction.

2. — Ensuite, il est piquant de relever que, les idées de « faim », *jūʿ*, *maḫmaṣa*, *masġaba*, et de « soif », *ẓamāʾ*, étant assez largement représentées dans le Coran, par contre les racines

(1) Il est incertain si les *ʿādiyāt* = « galopantes », de C, 1, sont des « chamelles » ou des « cavales ».

(2) *Aṭwāran*, de LXXI, 14, signifie sans doute « par stades » plutôt que « de diverses sortes ».

d'emploi courant qui signifient « être rassasié », *š b ʿ*, « être désaltéré », *r w y*, *n h l*, n'y figurent pas ; l'exemple unique, et controversé, tiré de la racine *r t ʿ* = « manger et boire à satiété », XII, 12 (encore dans l'histoire de Joseph), ne prévaut point là-contre. La tentation est grande de faire surgir, à cette occasion, de l'arrière-plan, la précarité des ressources alimentaires en Arabie.

3. — Dans ce Livre issu d'une ville marchande, et auquel le commerce et la comptabilité ont fourni tant de mots et de métaphores, il faut regarder comme significative, en contre-partie, la pauvreté des allusions au monde artisanal. La plupart des noms qui désignent les artisans dans leurs métiers divers font défaut ; *faḫḫār* = « potier », cité une fois, LV, 14, sous l'influence probable de la Bible à propos de Dieu créateur, est une exception rare. Des racines entières manquent dans ce secteur ; on chercherait en vain tout mot formé sur *n s ǧ* ou *ḥ w k* = « tisser » ; on ne trouverait pas davantage les termes courants pour « chaîne » ou « trame » d'un tissu. L'activité pastorale, en dehors de quelques généralités, n'est guère mieux partagée : *ǧ z z* = « tondre », *ḥ l b* = « traire » n'existent pas. L'agriculture bénéficie d'un peu plus de précision, avec les notions de « labourer, semer, moissonner » ; mais *ġ r s* = « planter », manque ; et surtout, s'il est question parfois de « céréales » ou de « grains » sans spécification, les mots d'emploi très ordinaire qui signifient « blé, froment », *qamḥ* ou *burr* ou *ḥinṭa*, « orge », *šaʿīr*, « farine », *daqīq*, sont absents. Il en est de même des termes usuels de la « meunerie », racines *ṭḥn*, *rḥy*. Au total, d'une part, un certain dédain sous-jacent, un éloignement spontané de la besogne manuelle, trait tout à fait conforme à la mentalité arabe de ce temps-là et de bien des temps postérieurs, et d'autre part une appréhension visuelle large, dépourvue de technicité, des occupations du pâtre ou de l'agriculteur.

On a fait allusion ci-dessus, à propos de *badr* et d'*anwāʾ*, à une explication possible par une modification consciente dans les croyances. Il est presque certain que l'Islam naissant et les comportements qu'il préconise justifient d'autres carences lexicologiques en diverses directions. Le Coran ne nomme pas la fameuse « vendetta » arabe, *ṯaʾr*, qu'il tient à remplacer par le

talion légal (d'où la sentence : « pour vous dans le talion est une vie », II, 179) ou par la compensation pécuniaire ; et même le « talion », dans les quatre passages où il est cité, ne porte pas son vieux nom de *qawad*, mais s'exprime par un euphémisme voulant dire au juste « compensation » : *qiṣāṣ*. Un écho des réformes en faveur de la femme se perçoit dans la dénomination du « douaire », présenté à plusieurs reprises comme une « rétribution due » à l'épouse, *farīḍa*, *ujūr*, ou même une fois comme « don légal » lui revenant, *ṣaduqāt*, IV, 4 (d'où le classique *ṣadāq*) ; nulle part n'est employé l'ancien terme *mahr*, qui a cependant survécu (comme synonyme de *ṣadāq*) dans le droit musulman ; il s'agissait sûrement d'ancrer dans les esprits l'idée que le « douaire » appartient à la femme elle-même, non point — comme le *mahr* d'origine — à son père ou à son tuteur.

L'Islam a entériné l'esclavage, mais en s'efforçant de le réduire et de l'adoucir ; c'est dans cet esprit que doit se comprendre la terminologie coranique en la matière : l'emploi de *'abd* = « homme esclave », et *ama* = femme esclave », n'était guère évitable ; tous les êtres humains, au reste, ne sont-ils pas les « esclaves » de Dieu ? Mais le Livre s'abstient d'user des mots de la racine *r q q* qui expriment « esclave » et « esclavage » spécialement sur le plan juridique. La notion même d'« affranchissement » — de cet affranchissement recommandé comme une œuvre pie — n'y est pas rendue par les mots techniques de racine *'t q*, mais, obstinément, par la périphrase : « libération d'une nuque », *taḥrīr raqaba*, IV, 92, V, 89, LVIII, 3 : ainsi se marquent avec plus de force la délivrance et l'accession immédiate de l'affranchi au statut plénier — statut normal — d'« homme libre », *ḥurr*.

Ce ne sont pas uniquement des vocables isolés, mais des groupes entiers de mots ou de racines dont l'absence peut légitimement s'expliquer par les mutations de valeurs morales que la prédication coranique cherchait à provoquer chez les auditeurs. Les racines qui expriment l'« éloge » des vivants, *m d ḥ*, ou des morts, *r ṯ y*, *n d b*, ou la « satire », *h j w*, aussi bien que l'« adjuration ou récitation de vers », *n š d*, sont tenues à l'écart : elles étaient trop liées à des notions ou à des pratiques

arabes que le Livre, ouvertement ou implicitement, condamnait. L'absence de *mdḥ* est compensée par l'abondance de *sbḥ*, de *ḥmd* et de *škr*, précieux pour « glorifier » et « louanger avec reconnaissance », avant tout autre, le Seigneur. Les concepts de « noblesse » et d'« honneur » fournissent leur tribut, eux aussi, à cet inventaire négatif : ni les racines *šrf* ou *njb* pour le premier, ni le terme *'irḍ* pour le second ne sont là, qui eussent risqué de rappeler des sentiments préislamiques dominants, destinés du reste à survivre tenacement malgré l'Islam.

Il n'est pas jusqu'à l'idée de « courage viril, bravoure » qui ne s'ajoute à ces déficiences remarquables ; car aucun des mots classiques qui l'énoncent ne figure dans le Coran : *basāla*, *jarā'a*, *jasāra*, *ḥamāsa*, *šajā'a*, *ṣarāma*, *murū'a*, *najāda*, alors que les mots signifiant « force », « vigueur » s'y rencontrent, et qu'y est vantée — très islamiquement — la « constance ou fermeté d'âme », racine *ṣ b r* (1). C'est dire que les vertus guerrières y sont peu prisées sous l'aspect de la prouesse ou de l'exploit physique, qui faisait ancestralement leur gloire ; la soumission à la volonté divine et la confiance en Dieu, dans l'attaque comme dans la défense, l'emportent en mérite, ou plutôt seules fondent le mérite militaire. Dans la même ligne, il est significatif que le Coran, où la guerre occupe tant de pages, soit si discret sur la description des combats et n'assume qu'un lexique militaire plutôt restreint. La racine typique d'où vient notre « razzia », *ġ z w*, n'y est qu'une fois, III, 156, et les acteurs sont des Infidèles ; l'idée de « faire captif » y est rendue seulement par *' s r*, jamais par *s b y*. Il est particulièrement frappant que des racines aussi banales que *h j m*, *w ṯ b*, *n h d* pour l'« attaque », ou *n h b* pour le « pillage » fassent défaut, que *rimāḥ* = « lances » soit en hapax, V, 94 (à propos de chasse et non de guerre) et que *saif* = « épée » n'y soit pas du tout. L'idée de « combattre » est pourtant fréquente, mais s'exprime volontiers sans couleur spéciale avec le verbe *qātala* ou dans la nuance islamique à l'aide du verbe *jāhada*.

L'épreuve inverse et complémentaire de la tentative présente

(1) On notera, par contre, quele Coran n'a pas la racine *w r c'* qui, dans le sens d'« abstention pieuse », sera si richement exploitée plus tard.

devrait être affrontée par les historiens de la langue arabe : quels sont les éléments du vocabulaire coranique que l'idiome classique n'a pas adoptés ? L'entreprise peut être dénoncée comme absurde, voire sacrilège, de prime abord : le Coran admis comme modèle, son lexique, sous une forme ou sous une autre, devrait s'intégrer dans le patrimoine classique. En fait, citations et allusions coraniques y foisonnent ; mais est-ce à dire que dans son ensemble le vocabulaire du Livre y soit comme fondu et naturalisé ? On se croit en droit de manifester les plus expresses réserves à cet égard. Bien des mots coraniques, confrontés à l'usage courant de la *'arabiyya* classique, sont à ranger, soit aux yeux des lexicographes arabes, soit à nos propres yeux, dans la catégorie de l'« inhabituel », *ġarīb.*

Mais laissons ce problème pour le moment, heureux si nos remarques négatives ont réussi à convaincre que le vocabulaire du Coran se prête encore à de curieuses investigations.

Robert Brunschvig
(Paris)

CORPS CERTAIN ET CHOSE DE GENRE DANS L'OBLIGATION EN DROIT MUSULMAN

Les notions de " corps certain " et de " chose de genre ", qu'accueillent les droits occidentaux contemporains dans leur doctrine de l'obligation, n'étaient pas étrangères à la pensée juridique de l'antiquité, romaine ou orientale. Il n'est pas surprenant qu'elles aient leur place dans le droit musulman ; cette place est même très importante, plus qu'il n'y paraît peut-être à première vue. La présente étude s'attachera principalement à souligner des points spécifiques, à mettre l'accent sur des aspects typiques de l'édifice construit par les docteurs.

Pour commencer, une question de vocabulaire, qui fera notamment soupçonner dès l'abord combien délicate est la lecture de certains textes, combien prudente doit être bien souvent, par rapport à nos habitudes de langage, l'interprétation des expressions et des concepts.

Le vieux substantif sémitique *'ain*, proprement " œil ", a en arabe une série de sens dérivés : parmi eux, celui de l'individualité, de l'identité, de l'ipséité de la personne ou de la chose. *Šai' bi-'ainih* est la chose elle-même, *res ipsa*, à titre expressément individuel, excluant toute chose semblable ou de même catégorie. Dans le culte, *farḍ 'ain* est une obligation individuelle, par opposition à l'obligation communautaire. *'Ain* (pl. *a'yān*) connotera donc naturellement l'objet individualisé sur lequel s'exerce la propriété ; et, en matière d'obligation

juridique, il correspond à ce que nous nommons " corps certain ". Mais il convient de ne pas trébucher, dans les textes de droit, sur une acception voisine, distincte cependant : *'ain* peut en effet vouloir dire la chose elle-même, non pour l'opposer à un autre objet, mais pour la dissocier de ses avantages ou utilités, en arabe *manāfi'*. Notons aussi que, dans des textes de même nature, *'ain* s'emploie de temps à autre pour rendre l'idée de " monnaie ", voire d'" argent comptant " ; le contexte en décide, mais il faut d'autant plus y prendre garde que justement la monnaie — nous y reviendrons tout à l'heure — n'est pas considérée d'ordinaire comme corps certain.

En face de *'ain* " corps certain ", la " chose de genre " s'exprime de diverses manières. Il n'est pas recouru habituellement dans ce sens au mot même de " genre " *(jins)*, pour la raison sans doute que le genre ne définirait pas suffisamment, suivant les exigences du droit musulman, la chose que l'on veut ainsi désigner. Mais il est fait appel couramment au terme de *mit̲l* (pl. *amt̲āl*), qui connote l'" équivalent exact ", pour rendre l'idée qu'à la chose considérée une autre de même nature et en tous points semblable peut être régulièrement substituée ; tel est essentiellement le " bien fongible " ; le droit musulman le conçoit — et cela se retrouve dans d'autres droits, anciens ou modernes — comme se déterminant fondamentalement au nombre, à la mesure (du moins à la mesure de capacité) ou au poids. Ce qui, par contre, n'a point d'équivalent véritable *(mā lā mit̲l lah)* ne saurait être qu'individuel, *'ain*.

Plus précisément, plus techniquement peut-être, la " chose de genre " se dit, dans la plupart des traités classiques, *šai'* (ou *mā*) *fī d̲-d̲imma*. Or la *d̲imma* est la " responsabilité de la personne ", la " personne en tant que sujet de droit ". L'expression mérite qu'on s'y arrête puisqu'elle se trouve opposer assez curieusement — et ce peut être significatif — à la chose individuelle, non point la chose définie en tant qu'élément d'une classe homogène, mais la chose en tant que liée, subordonnée à la personne juridique. De l'objectif on semble passer au subjectif.

Ce décalage est également sensible avec un autre vocable bien connu : *dain*. Il exprime couramment en arabe, chez les

juristes aussi bien que dans le Coran et dans le langage ordinaire, la " dette " ou " créance ". Mais il lui arrive aussi, chez les grands ḥanafites classiques notamment, d'être pris dans le sens de " chose de genre ", opposée à *'ain*. Cet emploi, ici encore, semble mettre l'accent sur l'engagement de la personne plus que sur l'objet.

C'est bien de surcroît une constatation analogue qu'il y a lieu de faire à propos d'un autre terme juridique, dont l'usage spécialisé, chez certains auteurs, pourrait induire en erreur. Le verbe *ḍamina* (part. passif *maḍmūn*), qui signifie normalement " être responsable de, garantir personnellement ", est à prendre parfois dans le sens restreint d'une garantie quant au genre, à l'exclusion d'une garantie de corps certain. Voilà de nouveau la " chose de genre " liée à la personne, et impliquée dans l'engagement de celle-ci.

On observa, au surplus, combien de pareilles façons de dire introduisent dans la pensée, obscurément ou plus nettement suivant les cas, une idée de temporalité. Dans cette terminologie, en effet, chose de genre et dette de genre risquent de se confondre, contrastant avec la prestation concrète, immédiate, d'un corps certain. D'où la surprenante, tantôt gênante tantôt secourable, ambiguïté d'une locution comme *dain bi-dain*. D'où aussi le sens donné d'ordinaire à l'expression anciennement attestée *'ain bi-'ain :* échange *immédiat* de prestations. Nous avons vu, d'autre part, que *'ain*, " monnaie ", peut s'appliquer spécialement à l'argent comptant.

La variabilité d'emploi suivant les écoles ou les auteurs s'illustre bien dans la comparaison de deux passages, au début du *Livre des Ventes* de deux ouvrages juridiques du XIIe siècle, dont l'un est dû à l'important juriste ḥanafite al-Kāsānī, l'autre à l'illustre philosophe et juriste mālikite Averroès. Pour le premier, la " vente " (vente au sens large de prestations bilatérales) est de quatre sortes :

'ain bi-'ain : marchandise contre marchandise, c'est-à-dire troc,

'ain bi-dain : marchandise contre monnaie ou contre fongible,

dain bi-'ain : vente à livrer [d'une chose de genre],
dain bi-dain : change monétaire. (1)

Averroès, dans sa *Bidāya*, expose que toute transaction entre deux personnes peut en fait s'opérer soit *'ain* contre *'ain*, soit *'ain* contre *šai' fī d-dimma*, soit *šai' fī d-dimma* contre *šai' fī d-dimma ;* et, chaque fois, soit à terme *(nasī'a)* pour les deux prestations, soit dans l'immédiat *(nājiz)* pour l'une et l'autre, soit à terme pour l'une et dans l'immédiat pour l'autre. Cela fait au total, constate-t-il, neuf sortes *(anwā')* ou figures d'achat-vente ; mais il se hâte d'ajouter que les docteurs musulmans sont unanimes à condamner les opérations à terme sur les deux prestations à la fois : ce serait un *dain bi-dain*, donc illicite, *dain* étant pris ici dans son sens d'engagement à terme, qui est le plus courant. (2) Cette classification averroïste, même si on la juge un peu trop rationalisante, est significative du désir d'éviter la confusion que la temporalité risque d'introduire dans les notions de *'ain* et de *fī d-dimma.*

Une solution de droit, qui marque une nette différence selon que l'obligation d'origine porte sur un fongible ou un non-fongible, a retenti aussi sur la terminologie, sinon dès les premiers temps, du moins à date plus tardive, au cours du développement de la doctrine. Le fongible, qui par définition possède un semblable *(miṯl)* apte à le remplacer, sera qualifié aisément de *miṯlī*, tandis que le non-fongible objet d'une obligation sera appelé *qīmī* ou *muqawwam* parce qu'en cas de disparition physique ou juridique il doit être remplacé, non par un semblable qui n'existe pas ou est censé ne pas exister, mais par sa " valeur " *(qīma).*

Revenons maintenant à notre *'ain* ou corps certain. Il n'est pas toujours facile de délimiter ce qui l'est par nature et ce qui ne l'est pas. Les immeubles le sont assurément. Quant aux biens mobiliers, outre les non-fongibles manifestes (en vertu de

(1) Al-Kāsānī, *Badā'i'*, éd. Caire 1327-28 h., t. V, p. 134 ; voir aussi t. V, pp. 237-8. — Indiquons d'entrée que, pour alléger l'annotation du présent travail, un certain nombre de références ont été omises volontairement.

(2) Averroès, *Bidāya*, éd. Caire 1353-54 h., t. II, pp. 124-5. La traduction Laïmèche, *Livre des Échanges*, Alger, 1940, pp. 8-9, est à réviser.

la définition des fongibles donnée ci-dessus), des flottements ou divergences sont possibles, notamment pour certains de ceux qui se nombrent, mais qui paraissent conserver d'ordinaire une suffisante individualité : ainsi en est-il des esclaves, des animaux, des vêtements, traités le plus souvent comme *'ain*.

La question se complique encore du fait que la chose de genre est plus d'une fois susceptible d'" individualisation ". Il est ainsi possible de préciser : *cette* jarre d'huile, *cette* mesure de blé, une mesure de *ce* blé-*ci*. Il arrive également que l'objet " s'individualise ", aux yeux de certains docteurs, du fait de tel ou tel acte juridique, par exemple la prise de possession *(qabḍ)*. En ces individualisations exprimées ou implicites consistent le *ta'yīn* et le *ta'ayyun*.

Un cas spécial et remarquable est celui qui concerne les monnaies. Comme nous en avons traité à date récente (1), nous ne ferons que l'effleurer ici. Rappelons donc très sommairement qu'à la conclusion de contrats synallagmatiques les monnaies ne sont pas susceptibles d'individualisation d'après les ḥanafites, tandis qu'elles le sont dans les autres écoles sunnites, sauf une réserve de principe chez les mālikites. A défaut de *ta'yīn* formel lors de la conclusion de l'acte, la monnaie s'individualise par la prise de possession, enseignent nombre de juristes, ḥanafites compris.

Nous voici parvenus insensiblement, à partir de définitions de termes et de notions, aux prémices de la réglementation juridique. C'est celle-ci dans sa mise en œuvre — portant d'ailleurs essentiellement sur des opérations mobilières — qui va nous occuper désormais.

*
* *

Sur la matière de la vente *(bai'*, pl. *buyū')* en droit musulman, il convient sans doute de mettre en exergue cette règle générale que le transfert de propriété d'un bien mobilier par cette voie est effectué par le contrat même *('aqd)* pour un corps certain, mais ne s'opère pleinement que par la prise de possession *(qabḍ)* pour une chose de genre, y compris la monnaie.

(1) Dans *Arabica*, juin 1967, pp. 113-143 (spécialement 124-6).

A côté ou en application plus ou moins directe de ce principe, la vente ordinaire suscite maints problèmes, où intervient la considération de ce qui est *'ain*, de ce qui ne l'est pas, et de ce qui peut le devenir. Nous n'en signalerons que quelques-uns, des plus marquants, et pour commencer celui qui porte sur la vente d'un bien meuble corps certain, si celui-ci est absent, hors de la vue *('ain ġā'iba)*. Il n'y a point de difficulté à admettre que la chose de genre absente, mais correctement décrite, soit vendue. Mais pour le corps certain les divergences chez les juristes témoignent d'un embarras initial. A l'acceptation mālikite, subordonnée bien entendu à une description suffisante, s'oppose la résistance des šāfi'ites et des ḥanafites. Le šāfi'isme ancien, après une acceptation mitigée par le droit d'option, s'est rangé à l'avis contraire, celui de l'illicéité. Les ḥanafites ont exigé que l'objet pût être regardé comme chose de genre pour qu'il fût licite de le vendre hors de la vue (1).

Ce seront ensuite deux questions apparentées entre elles, à propos de quoi šāfi'ites et ḥanafites analysent, utilement pour nous, leurs points de vue respectifs : 1) Vendeur et acheteur d'une marchandise disposent-ils chacun de la prestation de l'autre pour une nouvelle opération avant même la prise de possession *(qabḍ)?* 2) L'obligation incombe-t-elle en priorité au vendeur ou à l'acheteur de fournir sa prestation dans la vente d'une marchandise individualisée ?

1) S'agissant de biens meubles, les deux écoles dénient à l'acheteur le droit de les revendre avant la prise de possession (2) ; mais *quid* de ce qui constitue le « prix » *(ṯaman)*, avant

(1) Al-Bāǧī, *Muntaqà*, éd. Caire 1331-32 h., t. V, pp. 24, 54 ; aš-Šāfi'ī, *Umm*, éd. Boulak 1321-26 h., t. III, pp. 33, 72-3, 75 ; aš-Šīrāzī, *Muhaḏḏab*, éd. Caire s. d., t. I, p. 263 ; as-Saraḫsī, *Mabsūṭ*, éd. Caire 1324-31 h., t. XIII, pp. 121-2.

(2) Le mālikisme ne déclare cette revente illicite que pour les comestibles ; p. ex. *Bidāya*, t. II, p. 143. — Sous un autre éclairage que la présente étude, signalons l'article de Ch. Chehata, *L'acte translatif de propriété en droit musulman hanafite*, dans *Travaux de la semaine internationale de droit musulman*, Paris 1953, pp. 36-42 ; et, du même auteur, l'ouvrage important, plus ancien, *Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman*, t. I : *Les sujets de l'obligation en droit hanéfite*, Paris 1936, où, principalement pp. 169-172, des remarques sont faites sur les notions de *'ain, dain* et *ḏimma*.

sa perception ? Les šāfi'ites ont été portés à distinguer suivant que ce prix est *'ain*, chose individualisée, ou ne l'est pas : dans le premier cas — qui n'est pas le plus fréquent dans la pratique — le prix est assimilé par eux à la " chose vendue " *(mabī')* et en suit la loi ; dans le deuxième cas, la solution qui tend à l'emporter est celle de la libre disposition *(taṣarruf)* avant même la prise de possession. Les ḥanafites refusent un pareil distinguo ; ils accordent la libre disposition du prix avant qu'il ait été perçu. Pour eux, d'ailleurs, le prix est normalement *dain ;* et, à partir de là, al-Kāsānī, l'un de leurs porte-parole les plus autorisés, justifie leur doctrine comme suit : la prise de possession du *dain*, au pied de la lettre *(ḥaqīqatan)* ne se conçoit pas, le *dain* étant un " bien incorporel *(māl ḥukmī)* [reposant] sur la *ḏimma* " ; sa prise de possession est, en réalité, celle du *'ain* qui le concrétise. C'est pourquoi le *dain* ne saurait être visé par l'interdiction qu'un hadith énonce de disposer de ce qui n'a pas encore été pris en possession, mais qui est susceptible de l'être réellement ([1]). Subtilité sans doute, mais conception intéressante du *dain* avec insistance sur son caractère abstrait ([2]).

2) Ici aussi les šāfi'ites ont varié dans leur réponse, hésitant entre la simultanéité des deux prestations (soit d'office, soit à l'initiative de l'une des parties) et l'obligation incombant premièrement au vendeur si le prix de la vente est chose de genre non individualisée. Cette dernière solution a eu classiquement leur préférence ; pour la défendre de quel raisonnement usent-ils ? " C'est parce que, explique aš-Šīrāzī (XIe siècle), le droit de l'acheteur porte sur un *'ain*, celui du vendeur sur la *ḏimma ;* or ce qui porte sur le *'ain* a priorité ; et comme [d'autre part] le vendeur a la libre disposition *(taṣarruf)* du prix *(ṯaman)* [reposant] sur la *ḏimma*, il doit être contraint de livrer la chose vendue afin que [de son côté] l'acheteur ait la libre disposition de celle-ci ". Que, par contre, le vendeur soit déchargé de cette priorité dans l'ordre des prestations

(1) *Umm*, t. III, p. 31, 60 ; *Bidāya, loc. cit. ; Badā'i'*, t. V, p. 234.

(2) *Dain = māl ḥukmī fī ḏ-ḏimma* se rencontre ailleurs plus d'une fois sous la plume d'al-Kāsānī.

quand le prix de la vente est chose individualisée est justifié comme suit : " C'est parce que le prix individualisé est comme la chose vendue en ce que le droit de le percevoir porte sur un *'ain*, et qu'il est interdit d'en disposer librement avant d'en prendre livraison *(qabḍ)* » (1). Entendons que cette fois-ci a disparu le décalage entre les deux parties né de la différence initiale entre le *'ain* de la chose vendue et le *mā fī ḏ-ḏimma* du prix de vente.

A ce système doctrinal les ḥanafites ont opposé le leur, que voici. L'acheteur d'une marchandise individualisée doit payer avant d'en prendre livraison. Pourquoi ? Pour que se réalise l'égalité *(musāwāt, taswiya)* désirable entre les contractants : en effet, s'il est vrai qu'un droit de propriété *(milk)* est acquis des deux côtés par le contrat même *(bi-l-'aqd)*, le droit de l'acheteur porte dès le contrat sur un bien individualisé, tandis que celui du vendeur ne porte que sur un prix *fī ḏ-ḏimma*, lequel en tant que *dain* ne s'individualisera que par la prise de possession (2) ; or la propriété *fī l-'ain* est " plus complète " *(akmal)* que la propriété *fī d-dain ;* l'acheteur, en effectuant le premier sa prestation, rétablira l'équilibre. C'est là, commente un grand ḥanafite du XIe siècle, as-Saraḫsī, un corollaire de la conception du *milk*, et non une conséquence directe du contrat (3).

Au nombre des problèmes classiques relatifs aux effets de la vente ordinaire figure l'attribution du risque ou " garantie " *(ḍamān) :* incombe-t-il, avant la prise de possession, au vendeur ou à l'acheteur ? Ḥanafites et šāfi'ites imputent au vendeur, jusqu'à la prise de possession par l'acheteur, le risque de toute chose vendue, individualisée ou non. Par contre, les mālikites distinguent : pour eux, si la chose vendue est *individualisée et présente* lors du contrat (ou un fongible vendu " en bloc ",

(1) *Muhaḏḏab*, t. I, pp. 262, 295.
(2) Il en serait de même d'une chose de genre achetée.
(3) *Mabsūṭ*, t. XII, pp. 165-6, t. XIII, p. 8, 192, 199 ; *Badā'i'*, t. V, *passim* (pp. 244, 249, il est précisé que c'est seulement dans le cas de *'ain bi-dain*, autrement les livraisons doivent être simultanées). — La solution mālikite est dans le même sens.

juzāfan), son *ḍamān* passe dès la conclusion du contrat à l'acheteur, et c'est seulement dans les autres hypothèses possibles qu'il reste à la charge du vendeur (1).

En liaison avec cette conception du risque, mais sans toujours découler d'elle automatiquement, des solutions multiples et détaillées, plus d'une fois divergentes, sont proposées dans les cas de vente nulle, de perte ou d'altération de la chose vendue, ou de découverte d'un vice grave (*'aib*) l'affectant. Nous avons déjà signalé que lorsqu'il y a lieu de remplacer (au sens large) la chose vendue, une distinction fondamentale est à respecter : pour le fongible on devra fournir son semblable (*miṯl*), et pour le non-fongible sa valeur (*qīma*). Mais encore, s'agissant de déterminer cette valeur, faut-il énoncer certaines normes complémentaires — les traités de droit s'y efforcent — dont l'une notamment précisera, différemment suivant les écoles, à quel stade de l'opération juridique se rapportera l'évaluation.

La perte de la chose vendue qui est, dans des circonstances diverses, à l'origine de l'obligation de remplacer ne consiste pas toujours dans la disparition matérielle de la chose. Elle peut résider dans une altération ou modification assez forte pour être regardée comme une véritable dénaturation (*fawt, fawāt*), correspondant à la " spécification " de notre vocabulaire usuel. Ce sera par exemple pour les fongibles une transformation qualitative (*taġayyur aṣ-ṣifa*) telle que de la farine au lieu de blé, et, pour les non-fongibles, un changement d'état impliquant qu'ils n'ont plus, qu'ils ne sont plus, ce *'ain* sur lequel on avait traité. Ce mode de disparition du *'ain* initial est, chez nombre d'auteurs, d'une application étendue. Ainsi le mālikisme ancien fait entrer en ligne de compte, pour les esclaves et les animaux, la croissance, le vieillissement, la variation de cours, et pour les esclaves l'affranchissement, la maternité, le tout avec des variantes suivant les cas (2).

(1) Notamment *Muntaqà*, t. IV, p. 251. Toutefois, dans la vente d'esclaves, le mālikisme impose au vendeur une garantie temporaire (ordinairement de trois jours) ; *ibid.*, p. 177.

(2) Saḥnūn, *Mudawwana*, éd. Caire 1323-24 h., t. IX, pp 145-7, t X, pp. 132-147 ; voir aussi *Muntaqà*, t. VI, p. 191.

L'acheteur d'une femme esclave qui a des rapports sexuels avec elle avant de s'apercevoir d'un vice rédhibitoire peut-il annuler la vente en restituant la femme au vendeur ? A la réponse affirmative des šāfi'ites estimant que, si la femme n'était pas vierge, il n'y a pas eu atteinte au *'ain* de la part de l'acheteur, les ḥanafites opposent une vue contraire : la jouissance d'une partie, assurent-ils, a détruit *(itlāf)* l'intégrité du *'ain*, et l'acheteur n'a plus droit qu'à une indemnité qui le dédommage du *'aib* (1).

* * *

La distinction entre corps certain et chose de genre non seulement commande bien souvent la solution d'un problème juridique, mais il lui arrive aussi d'être impliquée dans la nature même de l'opération en cause, au point de participer à la catégorisation du droit. Un exemple très remarquable nous est offert, dans le prolongement de la vente ordinaire, par le *salam*, qu'on peut appeler approximativement vente à livrer, où une prestation immédiate *(muslam, ra's al-māl)*, regardée comme le versement anticipé du prix, ou comme une avance *(salaf)* à titre de prêt, n'aura sa contreprestation *(muslam fīh)* qu'à une date fixée, ultérieure (2) : obligatoirement, chez les juristes, cette prestation seconde, décalée dans le temps, doit consister en un bien fongible, chose de genre, clairement définie en espèce et en quantité, à l'exclusion de tout corps certain. Une pareille limitation, enregistrée uniformément dans les différentes écoles, a voulu trouver sa justification islamique dans le souci constant d'éviter, outre le prêt à intérêt *(ribā)*, l'aléa *(ġarar)* dans les transactions : explication certes soute-

(1) Aš-Šaibānī, *Aṣl*, 1re partie, t. I, éd. Caire 1954, p. 179 ; *Badā'i'*, V, 283. — Position ḥanafite analogue sur le droit d'option relatif à l'achat d'une femme esclave : *Aṣl*, p. 124 ; *Mabsūṭ*, t. XIII, pp. 64, 96. Entre autres passages d'al-Kāsānī, *Badā'i'*, t. V, où il est fait état de la distinction entre corps certain et chose de genre dans la vente : p. 152 (ratification de l'achat opéré par un tiers), p. 234 (détermination de ce qui est " chose vendue " ou " prix "), p. 292 (" option de la vue "), 309 (résolution de gré à gré).

(2) Seul, le šāfi'isme admet que la contreprestation dans le *salam* soit sans délai, ce qui risque de modifier en une large mesure le sens même de l'institution.

nable sur le plan théorique, mais à coup sûr insuffisante historiquement. A examiner les exemples anciens qui nous sont proposés, et leurs séquelles dans le système classique, le *salam* apparaît comme ayant été essentiellement à l'origine une avance sur des biens à venir, récolte notamment : la dette était donc de genre nécessairement. S'il y a là survivance d'une pratique préislamique, le droit musulman l'aura entérinée à sa manière et adaptée à ses propres principes sans trop d'efforts.

Mais le problème ne prendrait-il pas une dimension nouvelle en s'intégrant dans une histoire comparée du droit ? Des savants ont cru pouvoir naguère relever dans des droits orientaux antiques la spécificité du contrat de vente portant sur des choses de genre à livrer, avec accent sur l'engagement de la personne du débiteur : préfiguration, dirions-nous, de notre *ḏimma.* En droit babylonien, " une distinction radicale était faite entre l'achat-vente de choses déterminées individuellement et de choses déterminées génériquement. Seule la première opération prenait l'allure d'un contrat portant sur un transfert réel, tandis que la deuxième intervenait sous les mêmes formes que celles employées pour la création d'une dette causale et abstraite (prêt, reconnaissance de dette) " ([1]). A date plus récente, d'éminents spécialistes ont repoussé cette thèse, du moins pour le droit babylonien, et affirmé qu'un concept unique y englobait toutes les ventes ; la vente à livrer d'une chose de genre n'y est pas, d'après eux, analysée comme un véritable prêt : " le prix payé d'avance ne saurait être considéré comme constituant un emprunt " ([2]). Nous n'avons pas compétence pour en décider ni prendre nettement parti ; mais notre sentiment est que le débat sur ce thème n'est pas clos. Sous ce qui

(1) San Nicolò, *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen*, Oslo. 1931, pp. 215-6 ; et Alf Ross, *Towards a Realistic Jurisprudence*, Copenhague 1946, pp. 292-6.

(2) G. Boyer, dans *Archives d'Histoire de Droit oriental*, t. II, 1953, pp. 67-8 ; et E. Szlechter, dans *Symbolae Taubenschlag*, Varsovie 1956, pp. 91-3, du même, *Tablettes juridiques de la* 1re *dynastie de Babylone*, 2e partie, Paris 1958, pp. 52-5. Les références de cette note-ci sont dues à ce dernier auteur, que je remercie très vivement.

est formellement une vente d'un certain type peut s'abriter ce que nous nommerions plus concrètement un prêt : le *salam-salaf* n'en serait, après ou parmi d'autres, qu'une illustration. Sur la spécificité d'une opération comme celle qui nous occupe, les quelques lignes ci-après, relatives à la Chine de l'antiquité et du haut moyen âge, donnent, semble-t-il, à réfléchir : " La vente à crédit... paraît être considérée comme une modalité particulière de la vente puisqu'elle est désignée par des termes spéciaux... Or elle ne paraît s'appliquer qu'aux choses de genre " (1).

Revenons à la " vente à livrer " en droit musulman, afin de préciser quelques points. Le *muslam* peut être en principe un corps certain ou une chose de genre ; cette dernière s'individualise d'ordinaire par la prise de possession qui doit être immédiate ou, dans la tolérance mālikite, retardée au plus de quelques jours. En contrepartie, le *muslam fīh*, nous l'avons souligné, sera uniquement chose de genre ; mais les ḥanafites en ont exclu expressément les monnaies (2) et les animaux. Ajoutons que des incompatibilités assez nombreuses entre les deux prestations résultent, diversement selon les docteurs, de la crainte de violer les interdits rattachés au *ribā*. La subtilité n'est pas absente des dispositions prises à cet égard. Voici un exemple où intervient la notion de non-*'ain:* les ḥanafites ont interdit de bonne heure (3) que le *muslam* et le *muslam fīh* fussent tous deux, dans la même opération, des biens pesés ; comment donc ont-ils pu déclarer licite qu'à un *muslam* en pièces de monnaie, habituellement pesées, correspondît en tant que *muslam fīh* un autre bien également pesé ? C'est en arguant, comme nous le lisons chez al-Kāsānī, de l'inaptitude principielle de la monnaie, suivant leur doctrine, à être individualisée par le contrat, inaptitude qui, assez paradoxalement, était aussi invoquée par eux pour écarter un *muslam fīh* monétaire (4) ; et

(1) J. Gernet, *La vente en Chine d'après les contrats de Touen-Houang*, Paris 1958, p. 312.

(2) Ce qui paraît bien viser ce que nous appelons la " vente à crédit ". La question demanderait à être reprise à l'aide de textes plus récents.

(3) *Aṣl*, p. 52.

(4) Brunschvig, dans *Arabica*, juin 1967, p. 127.

puis, ajoute cet auteur, le mode de pesage des monnaies ne diffère-t-il pas de celui de marchandises telles que le coton ou le fer (1) ?

Autre exemple de subtilité ḥanafite, concernant cette fois le *'ain* à éviter comme *muslam fīh:* as-Saraḫsī étudie le cas d'une vente à livrer portant sur deux vêtements spécifiés de même qualité que l'on paie d'avance en dirhems ; si l'on ne précise pas la part du prix correspondant à chacun d'eux, l'analogie *(qiyās)* voudrait que l'opération fût illicite, et c'est bien ainsi que la juge aš-Šāfi'ī (2) ; car les vêtements ne sont pas normalement des fongibles et la répartition du prix entre chacun des deux devant alors tenir compte de leur valeur respective dénoncerait leur caractère *'ain.* Cependant, la solution de licéité est jugée équitable *(istiḥsān)* par le docteur ḥanafite, argument pris de ce que les deux vêtements spécifiés de même qualité ne diffèrent pas comme biens *(fī l-māliyya)* tout le temps qu'ils demeurent à la charge du débiteur, chacun représentant incontestablement alors la moitié du prix. Al-Kāsānī, un peu plus tard, confirmera qu'à cause des besoins économiques les vêtements ou autres biens " décrits " peuvent être l'objet d'une vente à livrer, non comme *'ain*, mais bien comme *dain fī ḏ-ḏimma* (3).

La préoccupation fondamentale de disqualifier comme contre-prestation dans le *salam* tout corps certain était si forte qu'elle a conduit les diverses écoles à déclarer illicite la vente à livrer de la laine de *tel* troupeau, des petits de *tels* animaux, de la récolte de *telle* terre ou de *tel* jardin. La raison invoquée est, d'une part, le risque d'inexistence, à l'échéance convenue, des objets de vente ainsi précisés ; et as-Saraḫsī a, d'autre part, la formule qui fait adage : « L'individualisation du substrat *(maḥall)* du *muslam fīh* est comme (serait) celle du *muslam fīh* » (4).

(1) *Badā'i'*, t. V, p. 186.
(2) *Umm*, t. III, p. 89.
(3) *Mabsūṭ*, t. XII, pp. 149-150 ; *Badā'i'*, t. V, p. 234.
(4) *Aṣl*, p. 48 ; *Mabsūṭ*, t. XII, p. 174 ; *Umm*, t. III, p. 75 ; *Mudawwana*, t. IX, pp. 5-10.

La prise de possession, nous l'avons mentionné ci-dessus, est indispensable pour un transfert total de la propriété à l'acheteur de biens fongibles : jusque-là il ne détient à leur sujet qu'une créance sur le vendeur. Le *muslam fīh* n'échappe pas à cette règle : le contrat par lui-même ne peut en faire qu'un *dain fī ḏ-ḏimma*, en attendant que la chose soit livrée. Mais il est bon de relever la façon dont as-Saraḫsī comprend l'effet de la prise de possession sur la nature juridique de l'objet de la vente à livrer : ce dernier devient alors, nous dit-il, le *'ain* de ce sur quoi porte le contrat, non point certes au sens propre et concret *(fī l-ḥaqīqa)*, mais par une sorte de fiction, comme si au moment de la prise de possession les deux contractants « renouvelaient *(jaddadā)* » le contrat sur la chose ainsi livrée. Et as-Saraḫsī d'énoncer en adage : « La prise de possession en matière de *salam* a l'effet juridique d'un contrat neuf ». Voilà qui préfigure, au moins pour une bonne part, la position d'al-Kāsānī, déjà relevée ci-dessus, sur la prise de possession du *dain*. Ajoutons que ces deux maîtres ḥanafites interdisent de disposer du *muslam fīh* avant sa prise de possession : il est *dain* assurément, mais, contrairement au prix de la vente ordinaire, il est « chose vendue » (1).

*
* *

Très proche du *salam* est, en droit musulman, le *qarḍ*, prêt de consommation, *mutuum*. Il s'en distingue en ce que les deux prestations s'exercent ici exclusivement sur des biens de même espèce, et par le caractère de pure libéralité ou de bienfaisance qui s'y affirme formellement. Il semble donc que par définition ce soit une dette de genre que le *qarḍ* crée et constitue. Cela est vrai en pratique, mais d'une façon moins absolue dans la théorie. Un différend s'est en effet élevé entre les docteurs pour savoir si, en cas de conservation de la chose prêtée, le prêteur est en droit d'en exiger la restitution à l'exclusion d'un équivalent de même nature. Pour les partisans

(1) *Aṣl*, pp. 34-5, 45 ; *Mabsūṭ*, t. XII, pp. 150, 163, 167, 174 ; *Badā'i'*, t. V, p. 234. — Sur le corps certain ou la chose de genre dans la résiliation de gré à gré du *salam*, voir p. ex. *Mudawwana*, t. IX, p. 72, *Badā'i'*, t. V, pp. 309-310.

de l'affirmative — aš-Šāfi'ī et d'après une tradition le grand ḥanafite ancien Abū Yūsuf —, c'est alors la chose prêtée elle-même — son *'ain* — qui demeure expressément due, et non son *miṯl*. Telle n'est point assurément l'opinion dominante ; mais même Abū Ḥanīfa, qui n'exige, en tout état de cause, que la restitution d'un équivalent, estime que, malgré l'appropriation immédiate du prêt par l'emprunteur auquel il incombe de restituer un *miṯl*, il y a lieu, pour rendre l'opération licite en dépit de l'intervalle de temps, d'assimiler par " fiction juridique " *(taqdīr)* la chose remise en échange *(badal)* au *'ain* de la chose empruntée (1).

En face du prêt de consommation, qui se présente comme étant en principe générateur d'une dette de genre, le prêt gratuit à usage ou commodat, *'āriya*, autre forme de libéralité, porte indubitablement sur un corps certain, à restituer tel quel. Si la chose a péri en dehors de son emploi normal, les solutions accusent des divergences, qui oscillent entre l'exonération de l'emprunteur lorsqu'il n'y a pas eu faute de sa part (ḥanafisme), conformément aux normes du « dépôt », et sa responsabilité *(ḍamān)* en tout état de cause, entraînant réparation (šāfi'isme) ; une position intermédiaire, avec référence aux règles du « gage », fait état, non seulement du cas fortuit ou de la faute, mais aussi d'une distinction sur la nature de la chose empruntée (mālikisme) (2). La discussion porte le plus souvent sur l'interprétation d'un adage cité comme hadith : *al-'āriya mu'addā(t) :* « le prêt à usage doit être restitué », avec sa variante *al-'āriya maḍmūna :* « le prêt à usage est garanti » ; et cela en liaison avec Coran IV, 58 qui ordonne la « restitution des choses confiées » *(an tu'addū l-amānāt)*. Toutefois, ce qui requiert ici notre attention est moins telle ou telle solution adoptée que l'argument mis en avant pour justifier rationellement la thèse šāfi'ite de la responsabilité incombant en tout état de cause à l'emprunteur : « Le *'ain* est un nom désignant

(1) Principalement *Muhaḏḏab*, t. I, p. 303-4 ; *Badā'i'*, t. VII, p. 396 ; Ibn Qudāma (ḥanbalite, XIIe-XIIIe siècles), *Muġnī*, éd. Caire 1367 h., t. IV, pp. 314-6.

(2) Afin de ne pas surcharger la présente étude, les institutions juridiques du " dépôt " *(wadī'a)* et du " gage " *(rahn)* n'y seront pas examinées.

la « forme » *(ṣūra)* et le « sens » *(ma'nà)*: si par la perte de l'objet l'emprunteur devient incapable de restituer la *ṣūra*, il n'est pas incapable de rendre le *ma'nà*, car la valeur *(qīma)* ou prix de la chose, c'est son *ma'nà* » [1].

Cette analyse d'une chose déterminée comme composée d'une « forme » qui est son apparence concrète et d'un « sens » qui est sa valeur, n'est pas, en elle-même, récusée par le ḥanafisme ; il en use à sa manière, notamment dans un cas voisin : celui de la *possessio mala fide*, « usurpation » *(ġaṣb)*. La chose « usurpée » *(maġṣūb)* doit évidemment être rendue si elle subsiste telle quelle dans les mains de l'usurpateur. Si elle a péri, la responsabilité de l'usurpateur lui impose réparation, mais ici intervient nécessairement la distinction entre fongibles et non-fongibles : les premiers seuls, évidemment, se prêtent au remplacement par un « équivalent parfait » *(miṯl kāmil)*, celui qui porte, comme l'exprime le ḥanafite as-Saraḫsī, sur la *ṣūra* et le *ma'nà* conjointement ; c'est la non-fongibilité seule qui fait recourir à l'indemnisation par le paiement de la valeur *(qīma)*, « équivalent imparfait » *(miṯl qāṣir)*. *Quid*, si la chose subsiste, mais altérée ? La solution demeure la même pour le ḥanafisme, qui enseigne que la propriété est alors passée aux mains de l'usurpateur. Dans la conception šāfi'ite au contraire (peut-être plus archaïsante), tant que la chose usurpée subsiste, son *'ain* demeure et elle reste la propriété du spolié qui, à ce titre, ne peut que la récupérer, sauf droit à indemnisation si l'usurpateur lui a, d'une manière ou de l'autre, ôté sensiblement de sa valeur. Le mālikisme offre, ici encore, des solutions intermédiaires assez nuancées, avec des possibilités d'option [2].

* * *

(1) *Mudawwana*, t. XV, pp. 163-4 ; *Umm*, t. III, pp. 217-8 ; *Muhaḏḏab*, t. I, p. 363 ; *Mabsūṭ*, t. XI, pp. 133-7 ; *Badā'i'*, t. VI, p. 217 ; *Muġnī*, t. V, pp. 203-4.

(2) *Mudawwana*, t. XIV, pp. 48-77 (voir aussi IX, 73 ; et A. d'Emilia, dans *Rivista degli Studi Orientali*, t. XXVIII, 1953, pp. 79-98) ; *Umm*, t. III, pp. 218-229 ; *Muhaḏḏab*, t. I, p. 367 ; *Mabsūṭ*, t. XI, pp. 50-2 ; *Badā'i'*, t. VII, p. 148 (où sont évoqués aussi *ṣūra* et *ma'nà*).

Venons-en maintenant à ce contrat bilatéral multiforme qu'est l'*ijāra*, location de chose ou d'ouvrage, dont la réglementation fait une large place aux notions contraires de *'ain* et de *fī ḏ-ḏimma*. Cette opposition est même fréquemment considérée comme essentielle (1). Quant à la distinction entre location de chose et location d'ouvrage, le ḥanafisme tient à préciser qu'il s'agit, de toute manière, de la « vente d'utilités » *(manfa'a*, pl. *manāfi')* — évidemment de la chose louée, individualisée ou non, ou de l'être humain, libre ou esclave, dont les services sont loués, et il reproche au šāfi'isme une certaine assimilation juridique de la *manfa'a* au *'ain*, entraînant une conception divergente sur le mode de réalisation du contrat et sur la modalité temporelle d'exigibilité du prix de la location (2). Mais ne nous laissons pas détourner du sujet propre de la présente étude. Examinons plutôt deux applications classiques de l'opposition « obligation sur corps certain — obligation de genre » dans l'*ijāra*.

La première se rapporte à la location *(kirā')* d'un animal pour le transport de personnes ou de biens. Si l'animal est individuellement désigné, sa perte, d'un commun accord, met fin au contrat : la destruction de l'objet *'ain* ou *mu'ayyan* de l'*ijāra* rend l'exécution impossible. Il en va tout différemment si la chose louée n'est que de genre, par exemple un animal de telle espèce, mais non tel animal particulier : la location, comme la bête, est dite alors techniquement « garantie » *(maḍmūn)*, et en cas de perte le « moucre » (de l'arabe *mukrī* ou *mukārī*) devra fournir un autre animal en remplacement jusqu'au terme du déplacement convenu. En cas d'incapacité ou de défaut grave de l'animal loué, les solutions varient aussi selon qu'on a affaire à l'un ou à l'autre de ces deux types de contrat. Leur hétérogénéité est si fortement ressentie que le passage de l'un à l'autre ou leur combinaison ont pu poser des problèmes de licéité. C'est ainsi que Mālik désapprouve, quand

(1) Notamment *Bidāya*, t. II, p. 225.

(2) *Umm*, t. III, p. 251 ; *Muhaḏḏab*, t. I, p. 395 ; *Mabsūṭ*, t. XV, pp. 108-9, t. XVI, p. 2 ; *Badā'i'*, t. IV, pp. 174-5. Voir aussi cadi 'Abdalwahhāb (mālikite, XIe siècle), *Išrāf*, éd. Tunis, s. d., t. II, p. 67.

on loue pour La Mecque une monture individuellement désignée *(bi-'ainihā)*, la clause imposant au propriétaire de la remplacer si elle meurt : l'individualisation expresse de la chose louée est incompatible avec la « location *maḍmūn* », laquelle s'attache à la *ḏimma* du loueur. Nous disons : individualisation *expresse*, et non seulement de fait ; car Mālik a bien précisé, nous assure-t-on, que cette condition formelle est indispensable pour dégager le loueur en cas de mort de l'animal loué (1).

La deuxième application a trait au louage de services, à propos duquel on s'est demandé : si l'objet individualisé sur lequel le travailleur doit exercer son activité en vertu des termes du contrat vient à disparaître, ce contrat prend-il fin, ou continue-t-il à lier les parties — l'employeur étant libre de fournir au salarié un autre objet de travail génériquement semblable au premier ? Par exemple, au berger qui devait faire paître *ces* moutons-*ci*, ou au tailleur qui devait coudre *cette* chemise-*ci?* Là encore le mālikisme est instructif : l'école a hésité entre les deux solutions, dont la première s'en tient expressément à la notion stricte du *'ain* pour lequel a été conclu le contrat, tandis que l'autre la minimise dans l'hypothèse présente en ne lui accordant qu'une valeur indicative, argument pris notamment de ce que l'*ijāra*, qui est par principe contraignante *(lāzim)* pour les deux parties, ne le serait plus véritablement pour l'employeur si le service ne s'exerçait que sur du *mu'ayyan*, puisque celui-ci peut être à tout moment vendu par l'employeur à un tiers. Le mālikite al-Bājī (XIe siècle), qui nous renseigne sur ce débat et quelques autres avoisinants, nous présente, pour clarifier la matière, un classement en trois catégories (2), suivant que l'objet du louage de services ne mérite pas de par sa nature (3), ou mérite pleinement (4), ou ne mérite qu'à la rigueur et aux yeux de certains (5) d'être

(1) *Mudawwana*, t. XI, p. 105 ; *Muntaqà*, t. V, pp. 114-6.

(2) *Muntaqà*, t. V, pp. 116-7, 266. Voir également *Bidāya*, t. II, pp. 227-8.

(3) Une charge *(ḥiml)* à transporter. Le mālikisme n'accepte même sa détermination générique que si on voulait la remplacer par une plus pénible pour le transporteur.

(4) Cas du malade pour le médecin, du nourrisson pour la nourrice, ou de l'élève pour le professeur.

(5) Contrats agricoles et pastoraux.

mu'ayyan par le contrat, c'est-à-dire non-remplaçable en cas de disparition par un *miṯl*. On relèvera au surplus que, par contraste avec sa désapprobation de la clause introduisant une obligation de genre dans la location d'un animal de transport individualisé, Mālik lui-même accepte sans ambages que le contrat pastoral portant sur tels moutons *bi-'ainihā* soit assorti d'une condition de remplacement des bêtes si elles viennent à périr (1). Ainsi la tendance mālikite paraît, au total, d'une moins grande rigueur de distinction entre le *mu'ayyan* et le *miṯl* pour l'objet de la location d'ouvrage que pour la chose louée (2).

Faut-il dire quelques mots de ce qui est, non point proprement location d'ouvrage, mais « commande artisanale » (*istiṣnā'*, au sens étroit de ce terme), la matière première étant fournie par l'artisan ? Dans ce secteur, il semble que nos ḥanafites plus haut cités vaillent de nouveau d'être mis à contribution. As-Saraḫsī définit l'opération comme « vente d'un *'ain* avec clause d'un travail à y effectuer [par le vendeur] ». Pour al-Kāsānī, le contrat lui-même ne porte pas sur le *'ain* de la matière à ouvrager, mais sur son *miṯl fī ḏ-ḏimma*. Il repousse, il est vrai, la définition adoptée par certains, qui énonce sans plus que c'est un « contrat sur chose vendue *fī ḏ-ḏimma* », car cela pourrait faire confusion avec le *salam ;* il faut donc ajouter que sur la chose ainsi vendue *fī ḏ-ḏimma* il y a un travail à effectuer [par le vendeur]. Et si al-Kāsānī, un peu plus loin, constate qu'en fin de compte (à la livraison) c'est le *'ain* de la matière ouvragée que le client acquiert par l'*istiṣnā'*, il précise, en une formule condensée, qui de prime abord pourrait surprendre, qu'il s'agit d'un « *'ain* vendu *fī ḏ-ḏimma*.» (3).

* * *

Dans un tout autre domaine du droit, l'obligation religieuse du versement de la dîme *(zakāt)* a suscité le problème que

(1) *Mudawwana*, t. XI, pp. 79-80.

(2) Autre problème que nous laissons ici de côté : le salaire *(ajr)* est ou bien *bi-'ainih* ou bien *bi-ġair 'ainih* (p. ex. *Badā'i'*, t. IV, p. 193), d'où des effets juridiques différents.

(3) *Mabsūṭ*, t. XV, pp. 84-5 ; *Badā'i'*, t. V, pp. 2-3. Pritsch et Spies ont traduit en allemand et commenté ces pages d'al-Kāsānī, dans *Zeitschrift f. vergl. Rechtswissenschaft*, t. LVI, année 1953, pp. 47-75, mais sans allusion nette au problème du *'ain* et de la *ḏimma*.

voici : affecte-t-elle *(tata'allaqu bi -, tajibu fī...)* le *'ain* des matières imposées, ou la *ḏimma* [de leur propriétaire] ? Mālikites et ḥanafites ont adopté la première solution, à laquelle aš-Šāfi'ī après un avis contraire s'est rallié ; dans les écoles minoritaires (ḥanbalisme, ẓāhirisme) des tenants de la deuxième thèse ont subsisté. Comment faut-il comprendre ce débat et les notions qu'il recouvre ? Les partisans du rattachement au *'ain* ne peuvent entendre par là que l'impôt soit nécessairement prélevé sur la matière imposée elle-même, puisque la règle générale est de remettre au fisc un ovin pour un capital de cinq chameaux, et que les ḥanafites par exemple admettent d'emblée l'acquittement de la dîme autrement qu'en nature, par sa valeur. Manifestement ici, et l'étude de la casuistique — notamment sur l'effet du *ḥaul* ou délai fiscal annuel — le confirmerait, l'alternative *ḏimma-'ain* ne met pas en balance « chose de genre » et « corps certain », mais elle oppose — encore que *ḏimma* ne se confonde pas pour tous les auteurs ni à tous les stades avec *dain* — une obligation en une certaine mesure subjective, personnelle et abstraite à une obligation plus objective, liée davantage à la présence immédiate et à la constatation du réel concret (1).

Il peut sembler ainsi que nous nous soyons éloignés de notre thème (2). Mais sans doute au contraire la terminologie que nous venons de rencontrer est-elle éclairante : c'est bien, au fond, dans ce contraste senti entre l'objet actuellement présent et le sujet qui dure, que se situe originellement l'appréhension du groupe oppositionnel « corps certain — chose de genre » dans la pensée juridique de l'Islam.

Robert Brunschvig
(Paris).

(1) Ibn Sallām (IXe siècle), *Amwāl*, éd. Caire 1353 h., p. 372-4 ; *Išrāf*, t. I, p. 164 ; *Muntaqà*, t. II, p. 116 ; *Mabsūṭ*, t. II, p. 156-7 ; *Muġnī*, t. II, pp. 683-4, t. III, p. 45 ; Ibn Ḥazm (ẓāhirite, XIe siècle), *Iḥkām*, éd. Caire, 1345-47 h., t. III, pp. 62-4 (résolument pour la solution *ḏimma*). La question est traitée en détail par le ḥanbalite Ibn Rajab (XIVe siècle), *Qawā'id*, éd. Caire 1933, pp. 370-4.

(2) Signalons comme une curiosité la théorie prégnante du mālikite al-Qarāfī (XIIIe siècle), *Furūq*, éd. Caire 1344-46 h., t. II, pp. 133-6, qui va jusqu'à appliquer à la prière rituelle *(ṣalāt)* l'opposition *mu'ayyan-ḏimma*, suivant qu'elle est faite en son temps légal (en *adā'*) ou après ce temps (en *qaḍā'*). Le commentateur Ibn aš-Šāṭṭ (vers 1300), *ibid.*, repousse comme abusive cette extension du *mu'ayyan* à ce qui est *acte* et non *objet*. Du même Qarāfī, *op. cit.*, t. III, pp. 255-9, un chapitre sur la distinction entre *muta'ayyan* et *ġair muta'ayyan* en divers contrats.

SUR LA DOCTRINE DU MAHDĪ IBN TŪMART *

PAR

ROBERT BRUNSCHVIG

Depuis quarante-cinq ans qu'a paru la magistrale *Introduction* d'I. Goldziher au *Livre de Mohammed Ibn Toumert* (Alger, 1903) [1], elle demeure jusqu'à ce jour l'étude fondamentale ou, pour mieux dire, l'unique étude vraiment utile sur la doctrine du Mahdī almohade (mort en 524/1130). Elle a seulement comme complément obligé, sur quelques points, un article plus ancien du même illustre arabisant, publié dans la *ZDMG* en 1887 [2], et que l'*Introduction* susdite n'a pas repris entièrement dans le détail.

En 1907 était édité, à Alger, le *Muwaṭṭa'* de l'Imām-Mahdī, en réalité le *Muwaṭṭa'* abrégé de Mālik b. Anas, dans une recension attribuée au Mahdī almohade et dérivée de la recension classique de Yaḥyā b. Yaḥyā, d'après une belle copie effectuée en 590/1194 pour le calife almohade Ya'qūb al-Manṣūr. On sait par d'autres sources quelle a été l'activité réformatrice, dans le sens d'un almohadisme outrancier, de ce souverain mu'minide : destruction des ouvrages de droit mālikite, mais révérence envers les recueils de hadiths, parmi lesquels celui de Mālik. Ce *Muwaṭṭa'* du XIIe siècle

---

* Le présent article a été rédigé en février 1948 pour l'*Ignace Goldziher Memorial Volume*, deuxième partie. Mais la première partie de cet ouvrage ayant seule paru (Budapest, 1948), et la deuxième partie, à la suite de circonstances exceptionnelles, tardant indéfiniment à voir le jour, il a été jugé convenable, après sept années d'attente, de publier enfin le texte que voici, dans sa teneur originelle, sans aucune modification.

1. Cette *Introduction* de 107 pages porte en sous-titre : *Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghreb, au XIe siècle* (lire : *XIIe siècle*).

2. I. Goldziher, *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika*, *ZDMG*, t. XLI, 1887, pp. 30-140, avec, comme addendum, du même auteur, *Die Bekenntnisformeln der Almohaden*, *ZDMG*, t. XLV, pp. 168-171 (texte, avec quelques variantes, de la deuxième *muršida* du *Livre*, qui se retrouve encore dans *al-Ḥulal al-mawšiyya*, éd. Allouche, Rabat, 1936, pp. 96-7).

était visiblement destiné à remplacer les livres supprimés de fiqh. Il ne fournit point de renseignements nouveaux sur les principes essentiels de la doctrine d'Ibn Tūmart.

Les documents almohades inédits qu'a mis au jour, plus récemment, É. Lévi-Provençal, si importants pour l'histoire politique et sociale du mouvement unitarien [1], confirment et illustrent d'une très heureuse façon ce qu'on savait déjà de la doctrine, mais ils n'ajoutent rien à la connaissance qu'on en avait. H. Massé a traduit en français, sans commentaire, « la profession de foi (*'aqīda*) et les guides spirituels (*muršida*) du Mahdī Ibn Toumart » [2], qui font partie du *Livre* de ce dernier. Enfin, les pages qu'A. Bel a consacrées, dans sa *Religion musulmane en Berbérie*, à l'exposé de la doctrine almohade [3], reprennent la question sans la renouveler.

Et cependant, à examiner le sujet de près, il n'apparaît nullement comme épuisé. La lecture attentive des textes anciennement connus n'est pas décevante : elle offre matière à réflexion. Les notices rédigées sur le Mahdī ou sur ses successeurs par des auteurs médiévaux gardent leur intérêt, en dépit de leur caractère trop souvent partial ; mais surtout l'examen de ses œuvres elles-mêmes et leur comparaison avec d'autres productions musulmanes du moyen âge permettraient de mieux saisir et de situer plus justement qu'il n'a été fait jusqu'ici la position intellectuelle du personnage et l'origine de ses idées. On s'efforcera d'en donner un exemple ci-après.

Les opuscules dont se compose le *Livre de Mohammed Ibn Toumert* ne constituent un tout homogène ni pour la forme ni pour le fond. Une bonne partie de ces textes n'a pas été rédigée par le Mahdī lui-même, mais par ses disciples, sur des notes prises durant sa prédication. C'est une suite, assez mal ordonnée, de traités d'*uṣūl* et de *fiqh*, de professions de foi, de groupes de hadiths. L'abondance de ces derniers correspond à la place prépondérante que la théorie almohade leur reconnaît. Le fiqh proprement dit n'est représenté que par des dissertations sur la pureté et sur la prière, ainsi que sur

1. É. Lévi-Provençal, *Six fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades* (l'auteur est Ibn al-Qaṭṭān), dans *Mélanges René Basset*, Paris, t. II, 1925, pp. 335-393 ; du même, *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928 ; du même, *Un nouveau fragment de chronique anonyme*, dans *Hespéris*, 1930, pp. 49-90 ; du même, *Trente-sept lettres officielles almohades*, Rabat, 1941, étude et analyse dans *Hespéris*, 1941, pp. 1-78.

2. Dans *Mémorial Henri Basset*, Paris, t. II, 1928, pp. 105-121.

3. A. Bel, *La Religion musulmane en Berbérie*, Paris, t. I, 1938, pp. 247-258.

l'interdiction de boire du vin. Des Traditions sont assemblées sur la guerre sainte, tandis que d'autres sur la même matière forment un appendice dû au calife almohade Yūsuf b. ʿAbd al-Muʾmin [1]. La prière, la guerre sainte, le partage du butin, l'interdiction de boire du vin sont encore l'objet de recommandations spéciales dans une lettre adressée par Ibn Tūmart à ses partisans, mais qui ne figure pas dans ce recueil [2].

Malgré les faiblesses inhérentes à une documentation de cette nature, qui reproduit l'enseignement du maître d'une manière sans doute incomplète et dans une rédaction qui n'est pas toujours de son fait, l'essentiel de sa pensée se laisse néanmoins saisir avec des garanties suffisantes d'authenticité. Ce que l'on apprend par d'autres voies concorde avec les données du *Livre* ; et l'on n'aperçoit point actuellement de raison majeure de soupçonner de sensibles déformations.

L'un des disciples d'Ibn Tūmart, al-Bayḏaq, qui nous a laissé ses *Mémoires*, se plaît à souligner la facilité avec laquelle son maître, le « faqīh du Sous », confondait et instruisait par sa science fuqahāʾ et tolba locaux, dans son itinéraire en Afrique du Nord au retour du Levant, avant qu'il se fût fait reconnaître comme Mahdī : à Tlemcen, Fès, Marrakech, Āġmāt [3]. La controverse de Marrakech, capitale de la Berbérie de l'Ouest, qui aurait eu lieu sous les auspices de l'émir almoravide, est relatée avec quelques détails par tous les historiens. Sur le débat d'Āġmāt, vu du côté almohade, le *Livre* procure des précisions qui ne manquent ni de portée ni de saveur : Ibn Tūmart, dédaigneux, y fit la leçon à ses adversaires, dès l'ouverture, sur la manière correcte de conduire pareille disputation ; comme ils parlaient sans ordre, il les invita à « se conformer aux règles que suivent les uléma et à observer les normes de la controverse » en désignant comme porte-parole l'un d'entre eux ; ils obtempérèrent ; mais notre personnage ne tarda pas à reprocher à son contradicteur de répondre à côté de la question ; constatant bientôt l'incapacité de ses adversaires à comprendre le sens même de ses interrogations, il se fit leur maître ; après avoir vaincu une faible

---

1. Goldziher, dans *ZDMG*, 1887, pp. 98-9 ; *Introduction*, p. 41. Le ms. du *Livre* date de la fin du règne de ce calife, année 579/1183-84.

2. Lévi-Provençal, *Documents inédits*, tr. pp. 2-8. Sur l'interdiction ultérieure de la consommation du vin par le calife almohade al-Manṣūr, voir Lévi-Provençal, dans *Hespéris*, 1941, pp. 56-57.

3. Lévi-Provençal, *Documents inédits*, tr. pp. 94, 99-100, 109, 113.

résistance de leur part, il put disserter tout à son aise devant eux [1].



Se référant aux données qui nous sont fournies sur cette dispute, Goldziher découvre comme l'« élément essentiel » de la doctrine d'Ibn Tūmart sur les fondements du droit le refus d'« accorder au raisonnement la moindre place dans les lois de la religion ». Puis il poursuit : « Ainsi se trouve absolument exclu l'élément subjectif, personnel, ce qu'il (Ibn Tūmart) appelle *ẓann*, hypothèse, opinion, et qui, devons-nous ajouter, a, sous la forme du consensus de la *umma*, trouvé sa place nécessaire parmi les sources régulières du droit, dès le début des spéculations juridiques de l'Islam ». Un peu plus loin, Goldziher fait de nouveau allusion à « l'anathème qu'il (Ibn Tūmart) lance contre le *ẓann* », et plus loin encore il dénonce « ce contempteur du *ra'y*, ou, comme il (Ibn Tūmart) l'appelle, du *ẓann* » [2]. Le grand arabisant ne pouvait pas être plus explicite pour affirmer (sa pensée sur ce point ressortait des pages précédentes, mais avec moins de netteté) qu'aux yeux du Mahdī almohade, *ẓann* et *ra'y* se confondaient entièrement.

Dans son livre antérieur sur les ẓāhirites, il avait déjà, à propos d'un écrivain religieux du haut moyen âge, posé l'équivalence de ces deux mots [3]. Sans doute existe-t-il, en effet, entre *ẓann* et *ra'y* une zone d'interférence qui permet quelquefois, sans dommage appréciable, de substituer un terme à l'autre; les notions qu'ils recouvrent se recoupent en partie, et il arrive que les auteurs puissent valablement passer de l'un à l'autre, sans crier gare, dans leur argumentation [4]. Mais c'est là une fausse synonymie susceptible, si on ne lui assigne point de limites, d'occasionner des inexactitudes, voire de fâcheuses confusions. Ibn Tūmart n'a commis nulle erreur de ce genre; il demeure au contraire respectueux de l'exacte terminologie traditionnelle, qui distingue comme il convient entre *ẓann* et *ra'y*.

Ce serait faire injure aux lecteurs islamisants et à la mémoire même de Goldziher que de s'appesantir sur la signification technique, bien connue, du terme *ra'y*. Le *ra'y*, « raisonnement individuel, avis personnel » des juristes, s'oppose, du moins depuis le IIe siècle

1. *Livre*, pp. 4-5.
2. *Introduction*, pp. 44, 46, 48.
3. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, Leipzig, 1884, p. 106.
4. Voir notamment *ibid.*, pp. 123 et 128, un texte d'Ibn Ḥazm.

de l'hégire, à la Tradition transmise sous forme de hadith [1]. D'une façon tranchée ou au contraire discutable — parce que bien des nuances existent, et bien des degrés — les maîtres anciens et leurs écoles sont rangés dans les textes médiévaux soit parmi les « partisans du *ra'y* », soit parmi les « partisans du hadith ». Et c'est bien ce sens, opposé à celui de Tradition écrite ou orale, qu'a le mot *ra'y* dans les quelques passages où on le rencontre chez Ibn Tūmart. Le plus caractéristique a le double avantage d'être formel à cet égard, et de laisser entendre qu'aux yeux du Mahdī almohade l'« avis personnel » n'est pas à réprouver dans tous les cas indistinctement : « l'information (entendez ici : le hadith), lorsqu'elle est bien établie, est préférable à l'avis personnel » (*iḏā ṯabata l-ḫabaru quddima ʿalā l-ra'yi*) [2]. L'acceptation par le Mahdī du raisonnement par analogie (*qiyās*), bien qu'il l'exige étroitement réglementé, confirmerait, au reste, qu'il ne rejette pas tout à fait le *ra'y*.

Le *ẓann* se situe sur un autre plan, ou, pour mieux dire, dans un autre ensemble conceptuel. Le substantif *ẓann* figure dans dix-huit sourates du Coran, déterminé ou indéterminé, seul ou comme complément du verbe de la même racine *ẓanna*, lui-même très souvent employé. Il n'est pas un seul exemple coranique de ce substantif qui n'évoque une idée péjorative ou n'y soit associé ; et il faut comprendre, suivant le contexte : « opinion fausse ou sujette à caution, soupçon injuste, mauvaise pensée », chez les Infidèles, les malveillants ou tous ennemis de Dieu et de l'Islam. A plusieurs reprises, le *ẓann* s'oppose à la « science certaine, à la certitude » (*ʿilm, yaqīn*). D'entre les passages où il est donné comme le contraire de la « vérité » (*ḥaqq*), deux surtout sont marquants (X, 37, LIII, 29), parce qu'ils répètent une formule de franche opposition entre ces deux concepts, formule destinée à faire fortune sous la plume des théologiens musulmans : *inna l-ẓanna lā yuġnī mina l-ḥaqqi šay'an*.

Ainsi le Coran, qui déclare enseigner une vérité de certitude et propager une foi parfaite en cette vérité, paraît bien condamner la « pensée incertaine », l'« opinion douteuse » comme ne pouvant mener ni à la certitude ni à la vérité. Il serait sans doute risqué de presser davantage la signification coranique de *ẓann*. Elle est

1. *Ibid.*, pp. 3-4.
2. *Livre*, p. 125.

déjà de la sorte suffisamment orientée pour que la sémantique ultérieure, dans la technologie classique des principes de la religion et du droit, n'ait rien pour nous de surprenant. Quand l'influence de la philosophie grecque et de sa terminologie s'est fait sentir sur la pensée musulmane et son mode d'expression, la δόξα, simple « connaissance opinative », sujette à l'erreur, en face de la « science certaine » ou ἐπιστήμη, a eu naturellement pour équivalent arabe le *ẓann*, distinct, d'une manière analogue, du *ʿilm*. Cependant, de même que dans la langue d'Aristote la vieille δόξα hellénique avait acquis une valeur nouvelle en devenant une « opinion probable », et non plus seulement douteuse ou arbitraire [1], de même le *ẓann* s'est élevé, chez les théoriciens de l'Islam, à cette dignité d'« opinion probable » à laquelle les logiciens d'inspiration péripatéticienne les avaient nécessairement accoutumés [2].

C'est parce qu'il porte en lui ce caractère de probabilité, de préférence consciente et plus ou moins fondée, que le *ẓann* compte désormais aux yeux de la plupart des juristes. Mais il continue — comme l'argument κατὰ δόξαν s'oppose au raisonnement apodictique — à s'opposer à la connaissance certaine et définitive, à la décision catégorique, à tout ce que l'arabe exprime par des vocables de la racine *qṭʿ*. Tout au long de son *Mustaṣfā*, par exemple, al-Ġazālī emploie *ẓann* et *ẓannī* comme antithèse de *qāṭiʿ* et *qaṭʿī*. C'est dans cette perspective épistémologique qu'Ibn Tūmart, d'une manière tout à fait classique, use du terme *ẓann*. Il oppose, lui aussi, *ẓannī* et *maẓnūn* à *qaṭʿī* et *maqṭūʿ bihi* [3]. Plus clairement encore, il prend la peine d'énoncer une définition du *ẓann* que nul théoricien classique n'eût pu désavouer, car elle met l'accent sur le double aspect, communément admis, d'*opinion préférée, non-scientifique* : *ḥaqīqatu l-ẓanni taġlību aḥadi l-ǧānibayni min ġayri ʿilm* [4].

Dans le domaine de la théologie dogmatique, où les enseignements traditionnels sont regardés comme articles de foi, l'orthodoxie, fidèle à la parole coranique, condamne sans appel le *ẓann*. Le grand ašʿarite Imām al-Ḥaramayn, maître fameux d'al-Ġazālī,

1. On lira à ce sujet avec profit Régis, *L'Opinion selon Aristote*, Paris-Ottawa, 1933.

2. Je ne trouve rien d'explicite là-dessus chez I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934.

3. *Livre*, pp. 4, 8, 14, 25-26, 44, 55.

4. *Ibid.*, p. 16.

énumère à égalité comme étant les contraires des « sciences » (*'ulūm*) : l'« ignorance » (*ǧahl*), le « doute » (*šakk*), l'« opinion probable » (*ẓann*), qui est « incertitude comme le doute, mais avec préférence pour l'une des deux croyances dans le jugement »[1]. Lorsqu'Ibn Tūmart professe qu'à la « science » (*'ilm*) s'opposent ensemble l'« ignorance » (*ǧahl*), le « doute » (*šakk*), l'« opinion probable » (*ẓann*), qui tous trois mènent à l'« erreur » (*ḍalāl*)[2], que fait-il d'autre que de rester dans la ligne traditionnelle en refusant, comme les aš'arites et dans les mêmes termes, toute valeur *épistémologique* au *ẓann* ?

Il n'y aurait pas, en vérité, de problème si, en sus de leur magistère théologique, les hommes de religion n'avaient en aussi la charge d'interpréter et de promouvoir la législation et la jurisprudence de l'Islam. Les uléma décident, en dernier ressort, des « qualifications juridiques » ou *aḥkām* (singulier : *ḥukm*). Et ici la question se pose du rôle de l'« opinion probable », de la valeur de la « solution probable », lorsqu'une certitude première ou une démonstration apodictique ne s'impose pas à tous les fidèles ni même à tous les « partisans du hadith ». C'est, en effet, de l'aveu de la plupart des intéressés, le cas de beaucoup le plus fréquent. Les divergences entre écoles ou rites également orthodoxes ne sauraient être justifiées si, à défaut de jugements catégoriques, les règles opinatives ne jouaient pas. Nombre de théoriciens orthodoxes sont disposés à asseoir l'immense majorité des *aḥkām* sur le *ẓann*, entendez : sur l'opinion produite ou acceptée comme « probable » par un ou par plusieurs d'entre les uléma[3]. C'est ainsi que la « qualification juridique » apparaît comme difficilement séparable du *ẓann* quand elle s'appuie sur un hadith dont l'authenticité n'est pas à l'abri de toute contestation. Et il en est de même de la « décision judiciaire », appelée également *ḥukm*, puisqu'elle a pour base ordinaire le « témoignage » (*šahāda*), dont on ne saurait nier qu'il fournit une connaissance de simple « probabilité ». C'est précisément ce que répliquent à Ibn Tūmart ses contradicteurs d'Āġmāt : *ǧullu aḥkāmi l-šarī'ati ṯabatat bi-l-ẓanni minhā l-šahādatu fa-innahā maẓnūnatun wa-l-ḥukmu bihā ṯābitun*[4]. Nous sommes, relevons-le une fois

1. Imām al-Ḥaramayn, *Iršād*, éd. tr. Luciani, Alger, 1938, pp. 8-9/26.
2. *Livre*, pp. 5, 12.
3. Madkour, *op. cit.*, pp. 262, 264.
4. *Livre*, p. 5.

pour toutes, assez loin du *ra'y* et d'une synonymie entre *ẓann* et *ra'y*.

De très bonne heure on avait été amené à distinguer entre les hadiths, suivant qu'ils étaient répandus par des informateurs multiples et acceptés sans hésitation par l'ensemble de la communauté orthodoxe, ou au contraire cautionnés seulement par un nombre restreint d'individus, voire par une filière de rapporteurs uniques jusques et y compris le plus ancien rapporteur : au *ḫabar al-ʿāmma*, que ne révoquait en doute aucun « partisan du hadith », s'opposait donc le *ḫabar al-ḫāṣṣa*, objet de discussions entre les écoles et les uléma. Dans une terminologie évoluée, précisée davantage, les auteurs classiques opposeront plutôt le cas extrême, celui de la Tradition ou « information » par voie unique (*ḫabar al-wāḥid*) à la Tradition transmise par voie multiple (*tawātur*). Le *ḫabar al-wāḥid* est, chez la plupart des orthodoxes, en dépit de son authenticité discutable, une source de droit très abondamment et très consciemment exploitée. Peut-on dire qu'il procure une science certaine, qu'il fonde des règles péremptoires ? Les *aḥkām* qui reposent sur lui ne sont-ils pas opinatifs, probables, nécessairement entachés de *ẓann* ?

Vers 200 de l'hégire/début IXe siècle, l'imām al-Šāfiʿī, dans sa célèbre *Risāla*, prend déjà position sur le fond du problème, à propos du *ḫabar al-ḫāṣṣa*, sans jamais toutefois employer le terme de *ẓann*. Un hadith de cette sorte, affirme-t-il, « oblige les savants. . . comme ils sont obligés d'accepter le témoignage des personnes honorables (*ʿudūl*), sans qu'il s'agisse là d'une connaissance parfaite (*iḥāṭa*) comme ce serait le cas avec un texte formel du Livre ou un *ḫabar al-ʿāmma* remontant à l'Envoyé de Dieu. Et si quelqu'un venait à concevoir un doute là-dessus, nous lui dirions : Tu ne dois point, si tu es savant, douter ainsi, de même que tu ne peux t'abstenir de juger en vertu du témoignage de témoins honorables, bien que ces derniers puissent se tromper : tu prononces ton jugement d'après leur sincérité apparente, et c'est Dieu que regarde ce qui t'échappe à leur sujet »[1]. Dans son langage archaïque, l'imām adopte la solution qui sera celle de presque toute l'orthodoxie : le *ḫabar al-wāḥid*, pour employer la terminologie qui a ensuite triomphé, détermine la « pratique », mais ne donne pas la « science certaine »; nous pourrions dire encore qu'en tant que source *juridique* il est lié au *ẓann*.

---

1. Šāfiʿī, *Risāla*, éd. Aḥmad Muḥammad Šākir, Caire, 1940, n°s 1260-1261.

Au Vᵉ/XIᵉ siècle, la question est indiquée ou traitée dans tous les ouvrages d'*uṣūl al-fiqh*. Le ẓāhirite espagnol Ibn Ḥazm (mort en 456 h.) par exemple, dans son *Iḥkām*, lui consacre de longues pages [1] en rappelant d'abord l'attitude des diverses écoles à cet égard : à l'exception des ẓāhirites et d'un petit nombre d'autorités isolées, les orthodoxes, assure-t-il, refusent de considérer le *ḫabar al-wāḥid* comme procurant une « science certaine », mais ils lui reconnaissent une force contraignante sur le terrain de la « pratique », de l'« action ». La vérification, au reste, est facile, puisque nous possédons des livres d'*uṣūl al-fiqh* de ce même siècle, dus à la plume d'orthodoxes qui appartenaient à des rites différents. L'Imām al-Ḥaramayn (mort en 478 h.), šāfiʿite, écrit : « L'information par voie unique est celle qui comporte l'obligation d'appliquer la règle qu'elle exprime, mais n'entraîne pas la connaissance certaine » (*yūǧibu l-ʿamal, wa-lā yūǧibu l-ʿilm*) [2]. Le ḥanafite al-Pazdawī (mort en 482 h.) a une formule identique [3]. Le mālikite espagnol al-Bāǧī (mort en 473 h.), adversaire de son compatriote Ibn Ḥazm, adopte exactement la même idée que les précédents et la développe quelque peu : « L'information par voie unique ne fonde point la connaissance certaine : son authenticité apparaît à l'auditeur comme seulement *très probable* (*yaġlibu ʿalā ẓanni* ...) à cause de la confiance que mérite le rapporteur, car celui-ci, bien que digne de confiance, est susceptible, comme le témoin (en justice), de commettre erreur ou omission » [4].

Parmi les mālikites, une seule autorité ancienne, citée par al-Bāǧī comme par Ibn Ḥazm, soutenait la thèse contraire, que les ẓāhirites ont faite leur. Pour ces derniers, l'« information » due à un rapporteur honorable unique détermine « la science certaine et la pratique tout à la fois ». Ibn Ḥazm, champion d'un ẓāhirisme strict, n'hésite pas à écrire qu'une pareille Tradition constitue « une vérité indubitable » (*ḥaqqᵘⁿ maqṭūʿᵘⁿ bihi*) ; et il combat avec acharnement l'idée suivant laquelle un *ḥukm* pourrait être fondé sur le *ẓann*. D'après lui, tout rapporteur honorable de Tradition

---

1. Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, éd. Caire, 1345 h. t. I, pp. 119 et suiv.

2. Imām al-Ḥaramayn, *Kitāb al-Waraqāt*, texte à la p. 144 de l'éd. d'al-Bāǧī citée ci-après ; tr. Bercher, dans *Revue Tunisienne*, 1930, p. 202.

3. Buḫārī, *Kašf al-asrār*, sur les *Uṣūl* d'al-Pazdawī, éd. Constantinople, 1307 h., p. 690.

4. Bāǧī, *Išārāt*, éd. Tunis, 1351 h., pp. 52-53.

est, sans aucune suspicion possible, « à l'abri du mensonge voulu ou de l'erreur » (*ma'ṣūm*[un] *min ta'ammudi l-kaḏibi wa-l-wahmi*). Reste comme objection que les décisions judiciaires sont prises valablement en vertu de témoignages dont la véracité ne peut être — et n'a pas à être — absolument prouvée. Ibn Ḥazm, là encore, repousse obstinément le *ẓann* comme fondement de cette sorte de *ḥukm*. A cet effet, il explique que l'obligation de rendre un jugement conforme au témoignage recevable est une obligation catégorique et certaine ; la Loi religieuse n'enseigne pas que le témoignage recevable auquel le juge doit se rapporter soit nécessairement vrai, mais elle oblige à croire avec certitude que le jugement ainsi rendu constitue, au regard de Dieu et de la religion, « une indubitable vérité » [1].

C'est exactement devant ce problème, déjà débattu depuis trois cents ans, que s'est trouvé Ibn Tūmart. Allait-il, en matière juridique, faire une place au *ẓann* ou le rejeter complètement ? Ses déclarations de principe, réitérées, sont vigoureuses et formelles dans le sens du rejet : aucun *ḥukm* ne saurait être fondé sur le *ẓann*, ou, pour mieux dire, « établi en vertu du *ẓann* » [2]. Mais ici intervient une distinction remarquable, qui va permettre à notre doctrinaire de nuancer sa thèse subtilement : le *ḥukm*, affirme-t-il, se fonde toujours sur un texte de base (*aṣl*) péremptoire, mais il se peut que sa mise en application soit liée à une « indication » ou *amāra*, qui est, elle, de caractère probable, opinatif. L'honorabilité du témoin, par exemple, qui rend « fort probable » sa véracité, est l'*amāra* de l'acceptation du témoignage ; et cette acceptation, à son tour, est l'*amāra* de la décision judiciaire ou *ḥukm*. Ainsi le *ḥukm* est établi *en vertu d'*un texte de base péremptoire, mais *à l'occasion de* l'apparition de l'*amāra*, de même que, dans la vie cultuelle, le jeûne et la prière sont obligatoires *en vertu de* textes de base péremptoires, mais *à l'occasion de* l'apparition du croissant lunaire ou de la constatation que le soleil commence à décliner : opposition qu'exprime en arabe l'emploi des deux prépositions *bi-* et

---

1. Ibn Ḥazm, *op. cit.*, t. I, pp. 125-6, 130-3. Plus succinctement, du même auteur, *al-Nubaḏ fī uṣūl al-fiqh al-ẓāhirī*, éd. Caire, 1940, pp. 21-2. — Dans un secteur des *uṣūl al-fiqh* voisin de celui-ci, Averroès, *Bidāya*, éd. Caire, 1935, t. I, p. 85, approuve, contre Mālik, une solution d'Ibn Ḥazm qui repose sur son extrême défiance à l'égard du *ẓann*.
2. Notamment *Livre*, pp. 4, 5, 8, 17.

ʿinda[1]. Dans un autre langage, on pourrait dire que la « cause occasionnelle » s'oppose de cette manière à la « cause véritable », le *sabab* à la *ʿilla*.

La théorie de l'*amāra* s'avère en outre fort commode, sinon parfaitement convaincante, pour situer le *ḫabar al-wāḥid* comme source de droit : sans déroger à son exclusive contre le *ẓann* en tant que base des *aḥkām*, et sans être contraint de prétendre, comme l'a fait Ibn Ḥazm, que l'« information par voie unique » procure la science certaine, Ibn Tūmart considère une « information » de cette nature comme une simple *amāra*, dont l'authenticité est « fort probable » et « *à l'occasion de* laquelle il faut agir » (*waǧaba l-ʿamalu ʿindahā*) conformément à sa teneur[2]. Dans ces conditions, plus rien ne le gêne pour déclarer que les « informations par voie unique » sont *maẓnūna*.

Quand Goldziher fait allusion à cette dialectique du Mahdī, il semble bien lui en attribuer le mérite, la nouveauté[3]. En étudiant la chose de plus près, on constate, au contraire, que sur ce point — il en serait à peu près de même, je crois, sur tous les autres — Ibn Tūmart n'a rien inventé. Avant lui, le grand Ġazālī (mort en 505/1111), dans son *Mustaṣfā*, avait professé une doctrine identique en des termes parfaitement concordants. Lui aussi, soutenant la thèse orthodoxe prédominante, avait nié que le *ḫabar al-wāḥid* procurât une « science certaine »; mais, de plus, il avait expliqué que l'obligation de s'y conformer « dans la pratique » s'analysait comme suit : obligation certaine et péremptoire « *à l'occasion de* l'opinion qui regarde comme probable l'authenticité » (*ʿinda ẓanni l-ṣidqi*) de l'« information » envisagée. Le *ẓann*, ajoutait-il, est donc simplement le signe ou *ʿalāma* de l'obligation d'agir de telle ou telle façon, de même que l'obligation de la prière a pour *ʿalāma* la constatation que le soleil commence à décliner. Et il usait d'un raisonnement analogue pour justifier l'emploi du *ẓann* dans la procédure judiciaire, ou encore dans d'autres opérations où il s'agit d'appliquer les *aḥkām*[4]. Le vocable de *ʿalāma* est ici entièrement synonyme de *amāra* ; dans d'autres passages de son livre, relatifs

---

1. *Livre*, pp. 8-9, 25-6.
2. *Livre*, pp. 4, 44, 53, et aussi, avec quelques subtilités supplémentaires, p. 55.
3. *Introduction*, pp. 46-7.
4. Ġazālī, *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*, éd. Caire, 1937, t. I, pp. 93-4 ; voir aussi t. I, p. 65, et t. II, pp. 67 et 104.

également au *ẓann*, al-Ġazālī se sert d'ailleurs lui-même, sans nuance nouvelle aucune, du mot *amāra* [1].

Le recours à la notion de *ʿalāma* (ou *amāra*) pouvait se prévaloir d'un antécédent rudimentaire et lointain. On en trouve trace dans la *Risāla* d'al-Šāfiʿī. L'imām y rappelle que Dieu a imposé aux fidèles de se tourner, pour la prière, en direction de l'Oratoire sacré; et il expose que cette obligation est satisfaite lorsque, se trouvant hors de la vue de l'Oratoire, on détermine au mieux sa direction à l'aide des « signes » (*ʿalāmāt*) que Dieu a mis à la disposition des hommes et qui sont évoqués dans le Coran (XVI, 16). Ce qui importe n'est pas le résultat, exact ou faux, de l'investigation, c'est qu'on se soit conformé, pour y parvenir, à la volonté de Dieu qui ordonne de se guider sur les *ʿalāmāt*. C'est par cette argumentation qu'al-Šāfiʿī justifie et précise le rôle de l'« effort personnel » ou *iǧtihād* [1]. Passer de là à une théorie plus générale de la *ʿalāma* pour justifier toute sorte de connaissances ou de décisions entachées de *ẓann* était à la portée d'un Ġazālī — si ce n'est même de l'un de ses prédécesseurs. Le développement des études grammaticales et philosophiques avait, en outre, suffi pour suggérer une distinction habile entre le *bi-* et le *ʿinda*.

* * *

Il se trouve ainsi, en fin de compte, que grâce à la mise au point ġazālienne, qu'il adopte, Ibn Tūmart est plus proche, sur la question qui nous occupe, de la majorité des orthodoxes que du ẓāhirite Ibn Ḥazm [3]. C'est par d'autres éléments constitutifs de sa doctrine qu'il se sépare résolument des vues prédominantes dans l'orthodoxie, jusqu'à sortir même de l'orthodoxie. S'il refuse son adhésion au *taṣwīb*, à la formule « Tout interprète qualifié de la Loi dit vrai », les ẓāhirites, somme toute, font de même. Mais quand il confère à l'imām unique — c'est-à-dire à sa propre personne — l'« infaillibilité », il n'est plus orthodoxe : les « gens de la sunna » ne peuvent plus que le combattre et le désavouer.

---

1. *Ibid.*, t. II, pp. 110, 116-7.
2. ŠĀFIʿĪ, *Risāla*, éd. cit., n[os] 63-8, 1378-1381, 1423-1455.
3. Rappelons aussi, à propos d'*uṣūl al-fiqh*, que le grand théoricien ẓāhirite rejetait violemment le *qiyās*; ce ne fut pas le cas d'Ibn Tūmart (ci-dessus, p. 141 [5]).

Note Additionnelle

Depuis que cet article a été écrit, aucune publication, à ma connaissance, n'est venue accroître ni améliorer nos informations sur la doctrine du Mahdī. Mais il y a lieu de signaler qu'une traduction latine médiévale de quelques-uns de ses opuscules a été découverte voici peu d'années, et minutieusement étudiée par Melle d'Alverny et G. Vajda, dans *Al-Andalus*, ann. 1951-52.

Dans le *Bull. Études arabes*, Alger, sept.-oct. 1947, pp. 147-8, Le Tourneau inclinait à croire, contre Goldziher, qu'al-Ġazālī et Ibn Tūmart se sont effectivement rencontrés. Huici Miranda, *La leyenda y la historia en los origenes del imperio almohade* (*Al-Andalus*, 1949, pp. 339-376), est revenu à la position de Goldziher. On doit à ce même érudit espagnol, à date récente, une série de monographies détaillées, en diverses revues, sur l'histoire politique et militaire de l'empire almohade, et surtout l'édition et une traduction castillane de la partie almohade du *Bayān* d'Ibn ʿIḏārī (2 vol., Tetuan, 1953-54). L'organisation almohade a été étudiée avec soin par Hopkins, *The Almohade Hierarchy*, dans *BSOAS*, 1954, pp. 93-112.



DE LA FICTION LÉGALE DANS L'ISLAM MÉDIÉVAL

La notion de « fiction légale » ne paraît pas avoir attiré l'attention des historiens modernes du droit musulman. Joseph Schacht a usé en passant de cette expression, à propos des « moyens de tourner » la loi, ces *ḥiyal* classiques et bien connus dont il s'est de bonne heure et dans les derniers temps encore occupé (1). Ces « expédients juridiques » *(legal devices)*, a-t-il écrit par exemple, étaient souvent des « fictions légales » *(legal fictions)*; et il ajoute que « si leur fonction en droit romain était de fournir un cadre légal aux nouvelles exigences de la pratique courante avec le minimum d'innovation, en droit musulman elle fut de tourner des règles positives » (2). Cette observation rapide contient une grande part de vérité ; mais, sans revenir sur la nature et sur différents types de *ḥiyal* que Schacht lui-même a lucidement analysés, demandons-nous si la notion de « fiction légale » n'a pas, en droit musulman, sa spécifité propre débordant largement le cadre et la définition de ces *ḥiyal*, en quelque sorte son autonomie.

Sur le plan du droit comparé, disons tout de suite combien la tâche d'identifier et de confronter serait rendue difficile,

(1) Son article *ḥiyal* ds. *Enc. Isl.*² (an. 1967) avec bibliographie.

(2) *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, tr. fr., Paris 1953, pp. 73-74, et *An Introduction to Islamic Law*, 2e éd. Oxford 1966, 78-80. Voir aussi S. Maḥmaṣânî, *Falsafat al-tašrī' fī l-Islām*, Beyrouth 1946, p. 192, n. 1, qui à propos des *ḥiyal* rappelle l'antique *fictio juris*.

à tout le moins délicate, par une marge assez grande d'incertitude sur la conception même de la « fiction », sur ce à quoi le terme correctement s'applique ou ne s'applique pas. S'agissant du droit romain par exemple, déjà les grands maîtres du siècle dernier Jhering et Maine lui accordaient une extension différente. Nos contemporains, traitant du droit occidental, admettent ou repoussent, selon les auteurs, qu'il y ait fiction dans certaines institutions juridiques importantes ; et la fiction légale ne paraît pas présenter tout à fait le même visage ni assumer le même rôle dans le droit anglo-saxon que dans le droit français.

Dans l'immense littérature juridique de l'Islam médiéval il arrive, de temps à autre, que soit invoqué, comme justification théorique, le recours à une fiction. Mais il est assez rare que soit employé à cette occasion le terme qui la désigne techniquement (1) : le nom verbal *taqdīr*, plus couramment pourvu dans les textes juridiques eux-mêmes du sens d'« estimation, mesure, évaluation ». Ce vocable, pour rendre l'idée qui nous occupe, est manifestement emprunté — à quelle date ? il serait intéressant de pouvoir le préciser — au langage des grammairiens : il exprime chez eux « l'admission d'un sens virtuel dans le sens naturel d'un mot », supposant ainsi « derrière le texte véritable un autre texte, virtuellement existant et virtuellement agissant » (2) ; le *muqaddar* ou *taqdīrī* est, en grammaire le « supposé », le « virtuel » (3).

Quant aux traités classiques les plus répandus d'*uṣūl al-fiqh* (sources et méthodologie du droit), où l'on s'attendrait à trouver quelques notations sur le concept de fiction juridique, on est déçu d'avoir à dresser, au moins provisoirement, un constat presque général de carence ; peut-être des recherches ultérieures viendront-elles partiellement l'infirmer. Il est en revanche, dans ce même domaine des *uṣūl*, deux ouvrages originaux du VIIe/XIIIe siècle qui nous proposent sur ce thème une vue d'ensemble, systématisée.

(1) On se contente le plus souvent de l'expression « comme si » *(kamā lau)*.

(2) Fleisch, *Traité de philologie arabe*, t. I, Beyrouth 1961, p. 7.

(3) Goguyer, *Manuel pour l'étude des grammairiens arabes*, Beyrouth 1888, p. 312 ; Machuel, *Vocabulaire des principaux termes techniques de la grammaire arabe*, Tunis 1908, p. 50.

*
* *

I. — Ce sont d'abord les *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, du šāfi'ite 'Izz ad-dīn b. 'Abdassalām (mort octogénaire en 1262). L'auteur fut, dans le monde politique et religieux de Syrie et d'Égypte, au temps des derniers Ayyūbides et du début des Mamlūks, un personnage de premier plan. Ce juriste, que le ṣūfisme ne laissait d'ailleurs pas insensible, occupa à Damas, puis au Caire, de hautes fonctions dans l'enseignement, le culte, la magistrature. Défenseur zélé de l'Islam et des musulmans contre les Mongols et les Francs, il n'hésitait pas à prendre des positions militantes, à blâmer par exemple (en 1240) le maître de Damas aṣ-Ṣāliḥ Ismā'īl pour des cessions territoriales consenties aux chrétiens en échange de leur alliance contre son neveu le sultan ayyūbide du Caire, ce qui allait obliger notre docteur à fuir et à s'installer en Égypte, où il fut naturellement bien accueilli ; il devait y jouer un rôle dans la résistance à la croisade de saint-Louis (en 1248). Dans la cérémonie d'allégeance envers le calife réfugié au Caire, on nous assure qu'il avait préséance sur le sultan. Lors de ses obsèques, au spectacle de la foule nombreuse qui s'y pressait, l'illustre Baibars aurait déclaré que désormais son propre pouvoir était bien assis, car Ibn 'Abdassalām de son vivant aurait pu le cas échéant ameuter avec succès le peuple contre lui. Tel fut celui que l'un de ses disciples les plus réputés, Ibn Daqīq al-'Īd, réussit à faire surnommer « sultan des ulémas » ([1]).

Ibn 'Abdassalām était versé dans les *uṣūl al-fiqh*, où il avait eu pour maître Saif ad-dīn al-Āmidī (mort en 1233), auteur d'un classique *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Ses *Qawā'id al-aḥkām*, cependant, ne constituent pas un véritable traité d'*uṣūl al-fiqh*. Mû par l'idée directrice, comme le titre complet l'annonce, de l'utilité des règles juridico-religieuses pour les créatures, il y passe en revue quantité de notions de *fiqh*, plus ou moins implicites ou explicitées ailleurs, qu'il regroupe ici sous un angle et dans un ordre inhabituels. Une section de quelques

(1) Principalement Ibn as-Subkī, *Ṭabaqāt*, éd. Caire 1324 h., t. V, pp. 80-107.

pages [1] y est consacrée au *taqdīr 'alā ḫilāf al-taḥqīq*, c'est-à-dire bien exactement à la « fiction juridique, contraire à la considération du réel ». La définition du *taqdīr* vient dès l'entrée : il consiste à « donner à l'inexistant *(ma'dūm)* la qualification légale *(ḥukm)* de l'existant *(maujūd)*, ou à l'existant celle de l'inexistant ». Voilà qui a déjà son importance, mais qui permet seulement une première approche de la conception que se faisait de la fiction légale ce juriste musulman. On remarquera que, si l'on s'en tient aux termes ainsi exprimés, la formule rejoint d'assez près les définitions françaises les plus courantes d'après lesquelles par la fiction la loi suppose l'existence d'un fait non réel pour en faire le fondement d'un droit. Mais il faut aller plus avant pour mesurer la portée de cette notion chez notre auteur.

La longue liste des exemples qu'il énumère, avec quelques justifications à l'appui, est assez parlante, à l'examiner d'un peu près. Elle se divise nettement en quatre parties inégales, dont la première — la plus étoffée — et la seconde illustrent chacun des deux volets de l'alternative que renferme la définition ; un troisième, tel un court appendice, les complète sur deux points. Ensuite tout un développement, élargissant la matière, se propose de démontrer qu'un très grand nombre d'opérations juridiques se nouent sur de l'« inexistant ». Dans les trois premières parties (pp. 95-98) il ne nous paraît pas que les exemples égrenés soient rationnellement tous du même ressort. En ne respectant qu'approximativement l'ordre dans lequel ils sont énoncés, nous les répartirons plutôt en cinq groupes, pour marquer leur nature distincte et en mieux dégager la signification.

1. Ce sont, en premier lieu, des catégories éthico-religieuses affectant principalement l'état des personnes : sont évoqués de la sorte les états de Croyant ou Infidèle, juste ou impie, sincère ou hypocrite, ami ou ennemi ou envieux, savant, juriste, poète, médecin, traditioniste, prophète. Aucun de ces états, commente l'auteur, n'est exempt de la *fiction* d'existence en des circonstances ou à des moments lors desquels en réalité il

(1) Éd. Caire, s.d., t. II, pp. 95-100.

n'existe pas. C'est par fiction que l'on attribue à des enfants la qualité de Croyant ou Infidèle. Les Croyants adultes ne sont pas toujours, à tout instant, effectivement Croyants ; ils ne le sont que *fictivement* s'ils détournent leur attention ou n'ont pas (sommeil, évanouissement, folie) leur pleine lucidité ; et il en est de même des autres qualifications mentionnées. Une Tradition prophétique enseigne que l'homme sera ressuscité dans l'état où il se trouvait lorsqu'il est mort : cela englobe des états devenus *fictifs (taqdīrāt)* chez des moribonds dont l'esprit n'est plus capable d'attention. — Le Coran, CXIII, écrit : « Je cherche refuge... contre le mal d'un envieux *quand il envie* »; cette dernière précision prouve que l'envie peut n'être que « virtuelle » *(ḥukmī)* et qu'elle n'est pas toujours cette envie « réelle » *(ḥaqīqī)* qui incite à chercher refuge contre sa nocivité. Les « intentions pieuses » *(niyyāt)* dans les pratiques cultuelles peuvent aussi, en cours de route, se relâcher : elles n'en demeurent pas moins valables par *fiction (taqdīr)* de continuité.

2. Notre deuxième groupe rassemblera des cas assez particuliers liés à des règles de *fiqh*. C'est encore l'« intention pieuse » qui est en cause dans le premier d'entre eux : dans le jeûne volontaire, surérogatoire, commençant au début du jour, d'aucuns estiment suffisant que la *niyya* intervienne avant que le soleil passe le méridien (elle est donc *fictive* pour le temps qui a précédé). Si un esclave qu'on a vendu et livré à l'acheteur a ensuite la main amputée comme voleur ou est exécuté comme renégat (sa culpabilité étant antérieure à la vente), le dommage doit-il être supporté par l'acheteur ? Si l'on suppose *fictivement (qaddara)* que lors de son châtiment l'esclave coupable est encore propriété du vendeur, l'acheteur peut, comme si le marché était nul, se faire rembourser le prix de vente (en restituant l'esclave quand il ne s'est pas agi d'une mise à mort). Autre secteur : le commerçant qui a possédé pendant six mois de l'or et de l'argent en quantité imposable et qui achète en échange une marchandise destinée à la revente, qu'il garde encore pendant six mois, est redevable de la dîme annuelle, l'or et l'argent étant considérés *fictivement* comme ayant subsisté *(taqdīr^{an} li-baqā'...)* sous forme de marchandise.

Nous rangerons dans ce même groupe le cas de celui qui meurt après avoir lancé une flèche ou fait rouler une pierre qui l'une ou l'autre occasionne un dommage, ou encore après avoir creusé par malveillance un puits où quelqu'un va tomber : la responsabilité posthume et le prélèvement d'une indemnité sur l'héritage sont ici expressément fondés sur le report *fictif* du dommage à un temps antérieur.

On observera que dans ces deux premiers groupes de notre propre classification la *fiction* est d'ordre *chronologique:* elle ne porte que sur le temps, antérieur ou postérieur, au temps réel de l'état ou de l'acte considéré.

3. La *fiction* d'existence peut aussi consister, suivant l'analyse de l'auteur, à accorder à de simples « aspects qualitatifs » *(ṣifāt)* le « caractère juridique des corps individuels existants » *(ḥukm al-a'yān al-maujūdāt).* Il en serait ainsi notamment quand le débiteur « failli » *(muflis)* a dégraissé un vêtement acheté (dont il n'a pas encore payé le prix), si l'on assimile le dégraissage à une teinture : un juriste šāfi'ite antérieur nous explique que la plus-value due au travail est assimilable ici à celle que procure une fourniture matérielle (1).

4. A l'inverse des notations précédentes, mais toujours parmi des règles circonstancielles de *fiqh*, deux cas religieux — au sens étroit du terme — exemplifient l'existant traité comme inexistant. Énoncés très sommairement dans notre texte, ils exigent un minimum de paraphrase pour être compris. Le premier fait allusion à la « lustration pulvérale » *(tayammum)* que le Coran (IV, 43) institue en guise d'ablution pour le voyageur : cette substitution est licite, d'après les docteurs, si l'eau manque, mais aussi quand le voyageur a besoin de son eau pour un autre emploi impérieux — boire, s'acquitter d'une dette ou des frais du voyage — ou quand il ne pourrait s'en procurer qu'au-dessus du prix normal : l'absence d'eau autorisant le *tayammum* n'est que *fictive* alors. De même, l'affranchissement d'un esclave ordonné comme « expiation » *(kaffāra)* par le Coran (IV, 92, V, 89, LVIII, 3-4) se voit légi-

(1) Šīrāzī (XIe s.), *Muhaḏḏab*, éd. Caire, s.d., t. I, p. 325.

timement remplacé par un des autres modes d'expiation que ces mêmes versets prévoient, même quand le pénitent dispose d'un esclave à affranchir, s'il a vraiment besoin de lui : l'inexistence de l'esclave est alors admise *par fiction*.

5. Plus considérable à nos yeux par leur portée théorique sont les exemples que nous relèverons maintenant. Ils affectent des concepts juridiques fondamentaux : les obligations personnelles ou plutôt « facultés d'engagement » de la personne *(ḏimam)*, les créances, la propriété, l'esclavage ou la liberté, l'état conjugal. Il est remarquable qu'Ibn 'Abdassalām ne veuille voir dans tout cela que du *fictif* sans « consistance réelle » *(taḥaqquq)*. Son argument au sujet des créances est qu'elles sont passibles de la dîme, ce qui, dit-il, n'est concevable que si elles existent *par fiction ;* et il rejette expressément l'argument d'après lequel leur existence (réelle) s'établirait par leur perception (1). Pour ce qui est de la propriété, de l'état d'esclave, d'homme libre ou d'époux, ce ne sont aucunement, pour lui, des qualités « réelles » *(ḥaqīqī)* dans les choses ou dans les personnes, mais du *fictif (muqaddar)* à quoi des « effets juridiques » *(aḥkām)* sont attachés.

Ainsi se manifeste, de sa part, le refus d'une *réalité* juridique abstraite ; *la notion abstraite est une fiction de l'esprit ; il n'est d'existant, au sens propre, que du concret.*

6. La longue énumération (pp. 98-100) qui complète et achève l'inventaire dressé par Ibn 'Abdassalām va, par sa généralisation, encore au-delà de ce qui précède. Elle tend à prouver qu'il n'y a pas de types de contrats, contrairement à ce que d'aucuns avancent, qui ne s'appliquent, en totalité ou en partie, par définition ou dans certains cas, à de l'« inexistant ». C'est immédiatement soutenable quand il s'agit de contre-prestations à venir, comme dans la vente à livrer ou le prêt de consommation ; mais cela s'étend à toute sorte d'opérations juridiques, dont celles qui concernent des utilités ou des fonctions ou des engagements étalés dans le temps (location, contrats de travail, prêt à usage, mandat, dépôt, garantie, vœux, etc.) ou encore

(1) Cf. *Muhaḏḏab*, I, 158.

des dévolutions de biens (*waqf*, legs). L'appropriation légale des objets trouvés après le délai d'un an est regardée comme l'acquisition d'un existant contre de l'inexistant. Le mariage trouve également sa place dans ce débordement de l'inexistant ; traduisons le texte : « S'il est « sans douaire » *(tafwīḍ)*, il donne droit à la jouissance conjugale sans contre-partie existante ; s'il est moyennant un « douaire actualisé » *(ṣadāq mu'ayyan)*, il donne droit à de l'inexistant contre de l'existant ; si le douaire demeure dû *(fī d-ḏimma)*, il donne droit à de l'inexistant contre de l'inexistant. De même, l'entretien de la femme par le mari est, avant que celui-ci ne s'exécute, entièrement inexistant, *fictivement* (regardé comme reposant) sur sa responsabilité personnelle, comme toutes dettes. Quant aux obligations qu'à la femme de se livrer (au mari), d'obéir et de demeurer à la maison, elles sont toutes de l'inexistant ».

Il est donc nécessaire de constater qu'Ibn 'Abdassalām entend par « inexistant » tout ce qui n'a pas une existence *à la fois concrète et présente*. D'où sa conception démesurément étendue de la *fiction légale*, à partir de sa définition initiale du *taqdīr*.

*
* *

II. — Nous ne serons pas très surpris de trouver un écho de cette doctrine chez un auteur légèrement plus récent du même siècle : le mālikite égyptien Šihāb ad-dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī (mort en 1285). Malgré la différence de rite, il avait été disciple direct d'Ibn 'Abdassalām auquel il devait, précise un biographe, beaucoup de son savoir ([1]). Et il est bon de rappeler ici qu'Ibn 'Abdassalām fut également le maître d'hommes de religion maghrébins qui allaient contribuer, après la période almohade, à rénover l'école mālikite dans leur contrée d'origine ([2]). Deux siècles plus tôt déjà le mālikite espagnol al-Bājī (mort en 1081) avait été très redevable pour les *uṣūl* aux maîtres šāfi'ites de Bagdad.

(1) Ibn Farḥūn, *Dībāj*, éd. Caire 1329 h., pp. 62-67.
(2) R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, t. II, Paris 1947, pp. 289-290.

Al-Qarāfī s'est intéressé à plusieurs reprises au thème de la fiction légale. Il déclare lui-même l'avoir développé dans son *Kitāb al-Umniyya fī idrāk an-niyya*, qui traitait de l'« intention pieuse » et de son maintien théorique quand elle a cessé d'être effectivement [1]. Il en parle brièvement dans son livre d'*uṣūl al-fiqh*, *Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī l-uṣūl*, où il définit la fiction légale exactement comme Ibn 'Abdassalām et en donne deux exemples sommaires — dans la créance et la vente à livrer —, pour préciser aussitôt que la *ḏimma* ou « faculté d'engagement » de la personne fait partie des *muqaddarāt*: « car elle est une prédisposition légale fictive dans le substrat *(ma'nà šar'ī muqaddar fī l-maḥall)*, permettant l'engagement actif ou passif ». Et il présente les « fictions légales » *(taqādīr šar'iyya)* comme ressortissant à ce secteur méthodologique qui étudie certains facteurs d'application des prescriptions juridico-religieuses tels que la « cause » *(sabab)* et la « condition » *(šarṭ)*, et qui a nom techniquement *ḫiṭāb al-waḍ'*, en complément et opposition au *ḫiṭāb at-taklīf* qui concerne les « qualifications légales » *(aḥkām)* dans l'absolu [2].

C'est encore fidèlement de la même manière que la fiction est définie dans deux passages de son ouvrage bien connu sur les « Distinctions légales » ou *Furūq*; et le premier d'entre eux, exposant la différence entre les deux *ḫiṭāb* que nous venons de mentionner, situe lui aussi expressément les *taqādīr šar'iyya* dans le domaine du *ḫiṭāb al-waḍ'*. Comme son ancien maître, al-Qarāfī souligne la grande fréquence de la fiction à travers « presque tous les chapitres du *fiqh* ». Passons maintenant en revue les quelques exemples qu'il nous procure dans ses *Furūq* [3].

Ce sont d'abord, dans le premier *Farq*, deux exemples de l'existant regardé comme inexistant : *a)* l'annulation rétroactive, enseignée par certains, des effets licites d'un contrat quand il y a restitution pour vice rédhibitoire, *b)* la négligence autorisée de certaines souillures corporelles, comme si elles n'étaient pas.

(1) Qarāfī, *Furūq*, éd. Caire 1344 h., t. I, p. 161.
(2) Qarāfī, *Šarḥ Tanqīḥ*, éd. Tunis 1341 h., t. I, p. 94.
(3) *Furūq*, I, 161 (*Farq* 26), II, 199-202 (*Farq* 108).

4

Puis viennent, en sens inverse, deux exemples de l'inexistant admis comme existant : *a)* l'appropriation fictive d'un esclave que l'on fait affranchir par son maître pour en avoir soi-même avantage (expiation, patronat), *b)* l'appropriation fictive de la compensation pécuniaire par la victime d'un meurtre non-intentionnel, afin d'en valider l'héritage. On voudra bien observer que, dans ces deux derniers cas, contrairement à toute une série d'exemples rapportés ci-dessus, est supposée fictivement l'existence — comme stade intermédiaire — d'une situation qui n'a eu ni n'aura aucune réalité.

Le deuxième *Farq* où la fiction légale se retrouve (ainsi d'ailleurs que ces deux derniers cas) est consacré principalement à une distinction que des mālikites et des ḥanafites faisaient jouer touchant le « délai annuel » *(ḥaul)* de possession qui crée obligation de la dîme : ils ne voulaient pas confondre les *arbāḥ* = « bénéfices » ou « croît » s'ajoutant à un « principal » *(aṣl)* comme matière imposable, avec les *fawā'id* = « profits » que ne précède pas à cet égard un « principal ». A l'intérieur même du mālikisme les solutions diffèrent au sujet des *arbāḥ*, dans l'interprétation d'une Tradition d'après laquelle le calife 'Umar faisait compter avec les bêtes du troupeau les agneaux nés dans le courant de l'année fiscale (1) ; et il en est de même d'un cas particulier anciennement débattu dans le rite à propos de la dîme sur les monnaies : (le minimum imposable étant de vingt dinars d'or) la dîme est-elle due si, ayant possédé dix dinars pendant un an, on en dépense cinq et qu'avec les cinq autres on achète une marchandise que l'on revend pour quinze dinars ? (2) Disons seulement, sans entrer dans le détail, que les solutions les plus exigeantes dans le sens de l'imposition, ici comme pour les agneaux, s'appuient en fait, selon notre auteur, sur la *fiction* de l'existence du bénéfice ou du croît dès le moment où existe le principal. Ce *taqdīr* est-il légitime ? Al-Qarāfī explique que lorsque le Législateur fixe une « qualification juridique » *(ḥukm)* en l'absence de sa « cause » *(sabab)* ou de

(1) Voir *Muwaṭṭa'*, apud Bājī, *Muntaqā*, t. II, éd. Caire 1331 h., pp. 142-143, et *Mudawwana*, t. II, éd. Caire 1323 h., p. 74.

(2) Voir *Mudawwana*, II, 3, et Bājī, *Muntaqā*, II, 94-99.

sa « condition » *(šarṭ)*, le mieux est de les supposer *fictivement (taqdīr)* comme l'accompagnant ; car il n'est pas convenable d'admettre le « causé » *(musabbab)* sans sa cause ou le « conditionné » *(mašrūṭ)* sans sa condition ; la *fiction* légale est donc un besoin *(yuḥtāj ilà)* en pareil cas, alors qu'elle serait illicite si la nécessité *(ḍarūra)* ne la justifiait pas. C'est grâce à elle que la « condition » normale de l'obligation de la dîme est ici respectée.

Il est regrettable que nous ne puissions préciser avec certitude jusqu'où et dans quelle mesure al-Qarāfī a suivi son ancien maître Ibn 'Abdassalām dans sa conception prégnante de la fiction légale. Il nous faudrait disposer d'autres textes de lui pour décider s'il a fait preuve, en définitive, de plus de modération.

Nous aimerions savoir aussi comment d'autres juristes musulmans médiévaux ont envisagé cette question. Nous nous contenterons, pour l'heure, des réactions d'un commentateur mālikite des *Furūq*, Ibn aš-Šāṭṭ de Ceuta (mort en 1323) (1). Il conteste la validité d'exemples fournis par al-Qarāfī : le recours au *taqdīr* à propos de la dîme lui semble discutable, il le juge inutile dans l'affranchissement de l'esclave d'autrui pour expiation, il l'estime incorrect pour ce qui est d'attribuer la propriété de la compensation pécuniaire à la victime d'un meurtre intentionnel, et n'approuverait cette analyse que s'agissant d'un meurtre intentionnel. Mais, à côté de ces réserves portant sur des applications sujettes à controverse, il entérine la définition de la *fiction légale*, dont la permanence ne peut donc que nous frapper, et il déclare sans ambages qu'à ce procédé bien des fois il est besoin de recourir.

Robert BRUNSCHVIG
(Paris)

(1) En marge des *Furūq*, *loc. cit.*

CONSIDÉRATIONS SOCIOLOGIQUES SUR LE DROIT MUSULMAN ANCIEN (1)

Tout examen sociologique du droit musulman ancien portant, non point sur sa structure générale, mais sur ses solutions positives, risque de se heurter à une difficulté liminaire : la suspicion que ce corps de doctrine compact ne soit passablement artificiel. Il apparaît en effet comme la construction érudite d'hommes de religion maintes fois, c'est certain, inattentifs à la vie. Au cours de l'histoire, ce droit musulman des théoriciens que nous offrent les ouvrages de *fiqh* n'a été appliqué que dans des proportions variables ; et il n'a jamais recouvert, au surplus, la totalité du champ juridique réel.

Il ne faudrait pas cependant tomber dans un excès de méfiance. S'il est exact que le divorce entre l'enseignement des docteurs et la pratique ne laisse point d'être grave et d'une extrême fréquence dans certains domaines (droit public, droit pénal, fiscalité par exemple), il en est d'autres où la justice des cadis a fait prévaloir, sur des portions considérables du territoire musulman, les normes du *fiqh:* sous l'angle de l'application effective, le « statut personnel » constitue, suivant en cela l'exemple même du Coran, la pièce maîtresse du système, le futur noyau de résistance jusqu'à nos jours ; et il serait injuste de méconnaître, sous le prétexte de multiples entorses et de la place largement concédée aux coutumes commerciales,

(1) Communication présentée au XXIIIe Congrès International des Orientalistes, à Cambridge, le 26 août 1954.

l'emprise du droit doctrinaire patrimonial. Il y a plus : le caractère artificiel du droit qui résulterait de la condition et de l'attitude des juristes, législateurs véritables de l'Islam, est fort contestable en bien des secteurs juridiques. Quand leur pensée n'est pas dominée par une interdiction prégnante et absolue, comme celle du prêt à intérêt et de l'aléa, quand elle ne s'enfonce pas dans le dédale d'une casuistique exubérante, elle est fille bon gré mal gré de la réalité sociale, tantôt invariante, tantôt archaïque, tantôt novatrice et actuelle, d'une actualité parfois brûlante au moment de la formulation des règles ou de leur fixation.

La détection, derrière la façade du *fiqh*, de cette réalité sociale qui supporte le droit et le conditionne, me semble une tâche nécessaire, dans la mesure où nous le permettent nos moyens. La recherche, relativement aisée lorsqu'on s'en tient à des vues amples et imprécises, deviendra plus ardue, dans la plupart des cas, si l'on désire serrer le problème de plus près. Il doit être entendu que le réel, en l'occurrence, n'est point uniquement la société concrète dans sa structure affirmée, dans son fonctionnement obvie, mais qu'il comprend aussi, pour autant qu'on puisse y atteindre, les tendances collectives conscientes ou inconscientes à l'époque considérée. L'intérêt d'une pareille entreprise, à mes yeux, n'est pas de fournir une analyse descriptive cohérente ou détaillée, à laquelle il serait, du reste, fort périlleux de prétendre parvenir par cette voie. Il doit résider, bien plutôt, dans l'essai de déterminer, avec les nuances souhaitables, le niveau sociologique où l'on perçoit, à travers les productions des juristes, que se situe, dans son ensemble, la société humaine dont ils sont membres et pour laquelle ils élaborent leurs solutions.

Mon propos ici est d'examiner, par des exemples, si des matériaux utiles à cette détermination ne nous sont pas fournis par les divergences entre les écoles, en me bornant à titre provisoire, pour des raisons à la fois théoriques et pratiques sur lesquelles je ne crois pas avoir à m'appesantir, aux trois grandes écoles orthodoxes les plus anciennes qui aient survécu. L'ouvrage capital de mon excellent ami le Prof. Schacht (*Origins...*) a judicieusement attiré l'attention sur l'évolution générale ou

particulière des solutions protoislamiques. Je voudrais maintenant me demander si, une fois le *fiqh* assis et définitivement constitué, cet *iḫtilāf* entre les *maḏāhib* sunnites a une valeur sociologique, au moins dans quelques-unes de ses manifestations. S'il en est ainsi, il s'avèrera indispensable de procéder ultérieurement à la scrutation méthodique de ces divergences et d'en tenir compte dans l'appréciation sociologique circonstanciée susceptible d'être tentée sur l'ensemble du *fiqh* orthodoxe. Du même coup d'ailleurs — ce pourrait être le bénéfice le plus saillant de cette enquête — on aura chance d'avoir repéré des points sensibles, d'avoir mis le doigt sur certaines articulations d'un *devenir* sociologique qui, en matière musulmane, nous échappe trop souvent.

Le délicat, d'abord, est de dégager les éléments véritablement *significatifs* de la gangue amorphe — sociologiquement parlant — que constituent les décisions minutieuses accumulées. Ce sera bien des fois, plus encore, dans un deuxième temps, de les interpréter : si quelques dissemblances, en effet, s'inscrivent sans grande discussion possible dans une courbe évolutive clairement orientée, il en est d'autres d'une portée plus confuse ou plus indécise, soit en vertu de leur nature propre soit eu égard à leur contexte juridique qui ne saurait être négligé. La notion de stade sociologique demande à être maniée avec prudence, avec plus de prudence encore lorsqu'elle semble vouloir déboucher sur celle de progrès. En ce qui nous concerne, nous allons rencontrer à tout instant les traces plus ou moins profondes, plus ou moins nettes, de l'opposition, soulignée constamment par les anciens juristes, et pour une large part fondée sur un processus historique, entre les tendances du Hedjaz, vieille terre arabe, et celles de l'Irak conquis, aux conditions ethnographiques et sociales bien différentes, au substrat culturel puissant. Les actions et les réactions des premiers systèmes juridiques de l'Islam les uns sur les autres ont quelquefois durci, mais très souvent atténué les traits de cette opposition de base. Voyons, sous l'angle sociologique, comment les choses se présentent, en fin de compte, sur un certain nombre de points.

Une première illustration nous est fournie par deux critères qui interviennent dans le statut personnel : l'un intéresse la

date de la majorité, l'autre la filiation. On peut tenir pour assuré que lier étroitement la majorité légale aux manifestations physiques de la puberté témoigne d'un stade moins avancé que de fixer pour cette majorité, fût-ce à titre subsidiaire, un âge précis conventionnel (malaisé, du reste, à prouver en l'absence d'état civil). L'évolution, en la matière, est sensible entre la doctrine hedjazienne de Mālik et celle des principaux Irakiens : Abū Ḥanīfa et ses successeurs. Mālik s'en tient aux signes physiques de la puberté et, parmi ceux-ci, il accorde, s'il y a lieu, une valeur juridique décisive aux seuls phénomènes pileux *(inbāt)*. Abū Ḥanīfa ne va pas jusqu'à supprimer ce genre de critère, mais il le restreint en refusant de faire entrer en ligne de compte la pilosité ; et surtout il établit, à défaut de manifestations tout à fait probantes (émission de sperme, menstrues, grossesse), un âge limite : 18 ans pour les garçons, 17 pour les filles ; ses disciples immédiats descendent jusqu'à 15 ans, tandis que leur école reconnaît un autre âge fixe maximum pour la majorité quant aux biens (« chrématique ») : 25 ans, exactement — c'est symptomatique — la *legitima aetas* du droit romain. Les mālikites après Mālik et les šafi'ites accepteront à leur tour, mais seulement pour la majorité quant à la personne (« somatique »), des âges fixes maximums. Aš-Šāfi'ī, embarrassé par la question des phénomènes pileux, a pris sur elle une position hésitante, accompagnée d'un assez étrange distinguo.

Et voici en parallèle une observation relative à la filiation. Dans le système général du droit matrimonial musulman, où la consommation du mariage, sans être essentielle, entre assez largement en ligne de compte, il est curieux de relever que les ḥanafites, et eux seuls, attribuent d'office au mari la paternité de l'enfant né dans les délais légaux de la grossesse de l'épouse, même lorsqu'il y a eu impossibilité matérielle de cohabiter par suite, notamment, d'un grand éloignement ; le père putatif ne peut désavouer que par la formalité solennelle, rarement mise en œuvre, du *li'ān*, que le Coran met à la disposition du mari convaincu de l'adultère de sa femme, mais incapable de le prouver. Sauvegarde de l'intérêt de l'enfant à l'encontre de la réalité physique, accentuation d'une conception du mariage

où le rôle de la consommation s'estompe : ces deux aspects se complètent l'un l'autre, révélateurs d'une tendance propre, peut-être aussi d'une influence étrangère. Mais cette amorce de développement en est restée là.

Il convient sans doute d'expliquer à la fois par le goût de ces Irakiens pour une précision chiffrée, et par leur désir de valoriser le mariage, leur innovation consistant à fixer un taux minimum pour le douaire matrimonial *(ṣadāq)*. Mālik s'est rallié théoriquement à leurs vues, mais en adoptant un taux très bas (trois dirhems) qui, de ce fait, n'a guère de signification pratique. Ce sont les šāfi'ites, ici, qui sont restés fidèles à la vieille coutume hedjazienne, laquelle ne se souciait point d'un minimum.

Les cas qui viennent d'être évoqués peuvent passer pour secondaires. Il est d'un intérêt plus grand de se tourner vers des problèmes plus larges, d'une plus haute portée sociologique, et de jeter un coup d'œil, par exemple, sur la condition de la femme et celle de l'esclave.

Le processus d'insertion légale de la femme dans la famille à base masculine, qui se traduit par son admission au nombre des successibles, commence avec le Coran ; et les anciens juristes ont accentué ce mouvement en accordant une vocation successorale à plusieurs parentes qui, à l'origine, n'y avaient point droit. Mais seul des trois grands rites orthodoxes le ḥanafisme s'est avancé dans cette voie jusqu'à appeler normalement à la succession en troisième ligne, après les agnats, les femmes non-réservataires et les parents par les femmes : *ḏawū l-arḥām*, que nous pouvons traduire approximativement par « cognats ». Les mālikites s'y refusent absolument ; il en sera de même d'aš-Šāfi'ī, dont l'école n'a accepté plus tard l'ordre des cognats qu'avec des réticences tenaces et par le moyen d'une argutie. Relevons, en passant, que l'évolution dessinée par le ḥanafisme s'est achevée seulement en dehors de l'orthodoxie, chez les šī'ites imāmiens : ceux-ci fusionnent, dans leur système successoral, les *ḏawū l-arḥām* et les agnats.

La subordination de la femme à sa proche parenté masculine éclate aux yeux dans sa soumission à la contrainte matrimoniale ou droit de *jabr*. Ce droit s'exerce aussi, à la vérité, sur l'individu

mâle ; mais les anciens juristes ne l'admettent, d'un avis commun, que sur le garçon impubère. Leurs divergences se manifestent, au contraire, s'agissant du sexe féminin ; elles nous prouvent que, dans une partie notable de l'opinion publique, on n'eût point accepté de voir la fille, même majeure corporellement, se soustraire à cette contrainte, tout au moins quand celle-ci est le fait du père (et aussi, pour certains, de l'aïeul). Mālik est probablement, dans sa sévérité, le plus proche, avec le juge irakien Ibn Abī Laylā, de la vieille coutume arabe ; tous deux n'exemptent que la fille pubère qui a perdu sa virginité ; aš-Šāfi'ī y ajoute la fille impubère déflorée. Abū Ḥanīfa, ayant renoncé à considérer la virginité présente ou absente, libère toute fille pubère du droit de *jabr*. Dans le même sens, Abū Ḥanīfa préconise la solution la plus libérale pour la femme au sujet de l'institution traditionnelle du tuteur matrimonial *(walī)*. Il autorise la femme à remplir cette fonction pour elle-même ou pour autrui, ou à mandater, pour son propre mariage, une autre personne que son *walī* naturel, sauf faculté pour les proches parents de s'opposer à une union dégradante. Ses disciples, d'ailleurs, ne l'ont que partiellement suivi : indice d'une pression sociale qui faisait frein. Mālik, ici encore, est sans doute le plus près du vieil usage : pour lui, d'ordinaire, le mariage, doit être conclu par le *walī* naturel, cette obligation tombant comme d'elle-même lorsque la femme est de basse condition. Mais ses propres élèves et aš-Šāfi'ī ont systématisé la règle en supprimant cette excèption.

C'est, une fois de plus, Abū Ḥanīfa qui, à l'opposé de Mālik, fait confiance à la femme en l'assimilant à l'homme pour ce qui est de la majorité « chrématique ». Mālik prolonge son statut d'infériorité en ne l'émancipant qu'après la consommation, au moins présumée, du mariage ; et, par une dernière et persistante restriction, il ne permet pas à l'épouse de disposer en libéralités de plus du tiers de ses biens sans autorisation maritale : ce tiers évoque la quotité disponible pour le legs. Une pareille règle est issue vraisemblablement d'un compromis. Elle donne une satisfaction limitée aux prétentions maritales — nouvelles ou anciennes ? — qui se sont exprimées en des maximes plus absolues. Sur les deux points que nous venons de

voir, aš-Šāfi'ī et son école ont rallié la position plus libérale d'Abū Ḥanīfa.

Ainsi, en face du mālikisme primitif, le ḥanafisme marquerait une avance sociologique dans le statut féminin. Ceci est vrai au regard de la place juridique que la femme occupe dans la famille et de sa propre capacité. Mais, en contre-partie, le lien conjugal pèse sur elle, dans cette école, plus lourdement, en ce sens qu'elle y est insuffisamment protégée contre les manquements les plus fâcheux du mari à son égard : défaut de l'entretien légalement dû *(nafaqa)* ou sévices graves ; Mālik, dans les deux cas, ouvre la porte à un divorce judiciaire, que les šāfi'ites à leur tour n'acceptent que dans une mesure réduite. Le ḥanafisme a refusé d'entériner cette pratique, sans doute neuve dans sa forme, mais qui pourrait être l'écho d'un vieux droit coutumier arabe, dans lequel l'épouse abandonnée ou maltraitée aurait eu moyen de recouvrer, d'une façon ou de l'autre, sa liberté.

La confrontation entre mālikisme et ḥanafisme sur le statut de l'esclave, où les innovations šāfi'ites sont fort minimes, est suggestive à son tour. Les solutions mālikites sont empreintes, en cette matière, d'un certain *paternalisme*, qui s'explique vraisemblablement par l'état social des cités hedjaziennes autant que par l'influence lénifiante de l'Islam. L'esclave musulman y tend, au sein de la famille patriarcale, à un statut voisin de celui d'homme libre : il peut, sous réserve d'une intervention ultérieure du maître, se marier lui-même, et il a droit à quatre épouses comme l'homme libre, contrairement à la règle générale qui réduit pour lui de moitié les chiffres donnés par le Coran ; il exerce, en dépit de quelques restrictions, un droit véritable de propriété *(milk)* ; s'il est autorisé à commercer, la responsabilité personnelle entière *(ḏimma)* qui lui est reconnue lui épargne, quand il est hors d'état de payer ses dettes, d'être vendu pour les couvrir ; il peut, comme l'épouse, réclamer sa libération en cas de sévices.

Le ḥanafisme repousse toutes ces conceptions ; davantage encore, il souligne l'infériorité de l'esclave en désapprouvant qu'il soit directeur de la prière *(imām)*, en lui interdisant, s'il est marié et veut accuser sa femme d'adultère sans fournir de preuve légale, la procédure coranique du *li'ān*, en lui refusant

— malgré la tolérance partielle d'Abū Ḥanīfa lui-même — les fonctions d'exécuteur testamentaire *(waṣī)*, en exigeant que sa *diya* ou compensation pécuniaire demeure au-dessous de la *diya* de l'homme libre, et surtout — ce qui est le plus gros de conséquences sociales — en ne contraignant dans aucun cas le maître à reconnaître comme siens les enfants d'une femme esclave lui appartenant. Ce raidissement est sans doute révélateur d'une société plus dure, plus différenciée, aux classes sociales plus tranchées, ce qui peut signifier, en dehors de tout jugement de valeur, un stade sociologique plus évolué que celui du Hedjaz. Le ḥanafisme, au reste, libère plus sûrement certaines catégories d'esclaves : l'esclave en copropriété affranchi par l'un des maîtres, et l'esclave affranchi à cause de mort *(mudabbar)* par un maître endetté. Son caractère évolutif se traduit aussi dans le droit pénal canonique dont cette école s'efforce d'ordinaire, par principe, d'atténuer la rigueur : pas de talion pour blessure intentionnelle et pas de qualité de *muḥṣan* (risquant d'entraîner la mise à mort pour adultère) lorsque l'une ou l'autre des deux parties est esclave ; mais sauvegarde de la vie de l'esclave, à l'encontre des autres rites, par la menace d'exécuter son meurtrier homme libre : ceci est un trait indubitable de progrès social. Dans un ordre d'idées distinct, très significatif, le ḥanafisme renonce à deux vieilles pratiques arabes, que le mālikisme, au moins théoriquement, a maintenues : l'affranchissement sans patronat *(ʿitq as-sāʾiba)*, en vérité de peu d'importance historique sous l'Islam, et — institution fort curieuse dans son archaïsme assez tôt désuet — le recours à des physiognomonistes spécialisés *(qāfa)* pour résoudre certains cas douteux de paternité lorsque la mère est une esclave concubine. Ainsi les Irakiens n'avaient-ils que faire de cet art dans lequel les Arabes anciens étaient, nous dit-on, aussi versés que dans celui de reconnaître leur chemin en flairant le sol ou dans l'ornithomancie : *as-siyāfa wa-l-ʿiyāfa wa-l-qiyāfa*. Je regarderais enfin volontiers comme une avance sociologique la défiance des ḥanafites, sensible également en d'autres secteurs, envers la procédure du tirage au sort *(qurʿa)* : ils n'acceptent pas d'en user, comme les autres juristes, pour faire un choix entre esclaves à affranchir.

Si nous passons de l'individu à la parenté, ou plus exactement aux droits et obligations des membres de la famille, voire de la tribu, nombre de solutions de détail dans les trois grands rites orthodoxes requièrent d'être examinés du point de vue qui est le nôtre : je m'emploie à le faire ailleurs. Qu'il me soit permis toutefois de rappeler que j'ai souligné, voici quelques années, l'intérêt sociologique qui s'attache à la place du grand-père dans la hiérarchie des héritiers naturels. Et méditons, dès à présent, la leçon qu'il faut tirer de deux institutions de droit pénal aussi parlantes socialement que la *'āqila* et la *qasāma*.

L'évolution de la *'āqila*, c'est-à-dire du groupe des congénères auxquels incombe l'acquittement de la composition en cas de meurtre ou blessure non-intentionnel, est bien connue. Illustration de la solidarité tribale chez les Arabes, elle a gardé ce caractère dans les écoles, mālikite et šāfi'ite, qui ont des attaches directes avec le Hedjaz : la *'āqila*, pour elles, ce sont les agnats. Avec les ḥanafites, le concept s'élargit et se transforme. Pour eux, la *'āqila* se compose de préférence des compagnons d'armes inscrits sur le même registre de soldes militaires, ou des artisans-commerçants du même souk. Est-il conséquence plus évidente de changements sociaux profonds ? Ajoutons que la décision, suivie par plusieurs disciples de Mālik, d'après laquelle le coupable fait partie de sa propre *'āqila*, est certainement une autre innovation irakienne, contraire à l'esprit originel de l'institution.

Une constatation très proche doit être faite, qui sauf erreur n'a pas été faite jusqu'à ce jour, à propos de la *qasāma*, serment collectif de procédure exceptionnelle lorsqu'il y a doute ou ignorance quant à la personne du meurtrier. Cette survivance préislamique de la solidarité tribale en matière criminelle est conservée par le mālikisme sous la forme assurément la plus archaïque et la plus exorbitante : celle du serment *accusateur* des contribules qui, à défaut de preuve légale, suffit à faire mettre à mort un assassin présumé. Les ḥanafites, eux, ne veulent connaître qu'une cojuration *défensive*, et, qui plus est, à la charge de la collectivité au sein ou près de laquelle le meurtre a été commis : collectivité territoriale, et non point tribale le plus souvent, selon des modalités qui achèvent de dégrader le rôle

de l'antique *'āqila*. Le šāfi'isme demeure fidèle au principe hedjazien de la *qasāma* accusatrice ; mais il en atténue l'effet, en modifie la procédure et il lui arrive de jeter un pont vers la solution ḥanafite.

Nous avons vu le ḥanafisme tendre à remplacer, en matière pénale, par une solidarité à base géographique l'antique solidarité tribale. Il faut expliquer de même, j'en suis convaincu, par une considération du même ordre la différence entre le retrait d'indivision *(šuf'a)* ḥanafite et celui des autres *maḏāhib*. Les juristes fidèles à la coutume du Hedjaz l'accordent aux copropriétaires seulement ; les ḥanafites ajoutent les voisins au nombre des ayants-droit. Or tout concourt à nous montrer que les copropriétaires primitifs se confondaient, en Arabie, avec les membres de la famille ou du clan. Disons mieux : le voisin, lui aussi, était à l'origine un contribule, par le sang ou par l'adoption ; et il se peut qu'il ait d'abord joui au Hedjaz du droit de retrait ; mais, au IIe siècle de l'hégire, plus de confusion de ce genre : le voisin est d'ordinaire regardé comme un étranger ; et les juristes médinois entendent limiter le retrait aux parents, plus étroitement encore aux parents copropriétaires. Leur formule, il est vrai, porte toujours uniquement « les copropriétaires » ; et ce sera la porte ouverte légalement, pour plus tard, au retrait opéré par n'importe quel copropriétaire, quels que soient et ses rapports avec les autres et l'origine de la propriété. Mais, les docteurs mālikites n'ont pas manqué d'accorder aux parents cohéritiers la priorité en cas de concurrence entre retrayants ; et surtout il suffit de suivre les discussions casuistiques traditionnelles sur le sujet, et de se reporter aux applications concrètes telles qu'on les enregistre encore au siècle dernier, pour se persuader que presque toujours la copropriété en cause était familiale : c'est elle qui, dans les textes, était fondamentalement visée. Les ḥanafites, accordant ce droit au voisin — voisin quelconque —, rejoignaient de la sorte la προτίμησις byzantine, comme on l'a remarqué depuis longtemps, et il n'est pas exclu que cet exemple soit pour quelque chose dans la fixation de leur doctrine ; mais le motif essentiel de cette concordance me semble plutôt résider dans la quasi-

identité de la réalité sociale sous-jacente en ce Proche-Orient, hors d'Arabie.

Il est encore, en face du mālikisme, deux positions ḥanafites symptomatiques d'un climat social qui n'était pas celui de l'Arabie. L'une d'elle souligne et accrédite une hiérarchisation au sommet de laquelle les Arabes sont installés : c'est à propos de l'égalité de condition *(kafā'a)* exigible entre les époux que les Arabes apparaissent comme supérieurs aux non-Arabes convertis ou *mawālī*. A l'intérieur même de ces deux catégories, des discriminations supplémentaires jouent ; c'est ainsi que les Quraišites ont la primauté sur les membres des autres tribus, et que les *mawālī* ne deviennent égaux entre eux qu'à la troisième génération dans l'Islam. L'égalité s'estime dans la personne du mari par rapport à l'épouse, dont on redoute la déchéance ; mais il est loisible de passer outre, si les proches parents de la femme, gardiens des intérêts moraux du clan, ne s'y opposent pas. Les šāfi'ites, avec quelques variantes, se sont rangés à ces vues. Quoi d'étonnant, si l'on y réfléchit, à ce que soit précisément *en dehors de l'Arabie* que des juristes anciens aient été tenus de sanctionner la supériorité sociale des Arabes conquérants, au moment même, au reste, où elle commençait à être menacée ? L'autre position ḥanafite — à laquelle les šāfi'ites, cette fois, n'ont pas adhéré — est la validité du *walā' al-muwālāt*, pacte de clientèle conclu entre deux hommes libres, ordinairement lorsque l'un d'eux avait converti l'autre à l'Islam : vestige et adaptation des vieux pactes de clientèle ou de fraternité que l'Islam combattait en Arabie, il avait fleuri en Irak et ailleurs lors des grandes conquêtes, assurant aux nouveaux convertis la protection d'individus ou de clans arabes. Même si l'institution avait entre temps perdu beaucoup de son importance pratique, il est remarquable que la grande école juridique irakienne l'ait entérinée.

Dans les pages qui précèdent nous avons, somme toute, très peu touché à ce qui s'appelle, en Occident, le droit des obligations. Non qu'il soit d'une moindre signification pour nos recherches ; mais l'examen sociologique en est d'ordinaire plus compliqué, avec une plus grande marge d'incertitude ; il ne s'accommode point d'un exposé sommaire sans discussions

préalables approfondies. Le cas du retrait d'indivision, évoqué ci-dessus, est privilégié à cet égard, tant il est manifestement lié à des états sociaux. Il ne serait pas non plus malaisé de mettre en relief l'arrière-plan sociologique d'autres solutions ḥanafites : le démantèlement, par exemple, de vieux contrats arabes de donation viagère, de types divers (*'umrà, ruqbà)*. On pourrait encore, sans trop de risque, souligner d'emblée combien le ḥanafisme, sur plusieurs points, suppose une société plus différenciée, plus fortement étatisée : il fait une catégorie distincte — reconnue seulement plus tard, après flottement, par les autres rites — de l'artisan public *(ajīr muštarak)*, il prescrit l'emprisonnement pour dettes, il subordonne strictement à l'autorisation du prince l'occupation et la mise en culture des « terres mortes » *(mawāt)* ; les conditions qu'il pose pour la prière du vendredi vont, au reste, dans le même sens. Mais le plus souvent l'interprétation s'avèrera difficile pour plusieurs motifs, pris séparément ou conjugués : l'enchevêtrement des solutions de détail, ou l'emprise excessive et déformante des interdits contre lesquels s'organise de très bonne heure une fraude à la loi *(ḥiyal)*, ou les fluctuations, d'une époque à l'autre, d'un pays à l'autre, à l'intérieur du même rite. Elle nécessite, au moins autant que l'étude fouillée des institutions elles-mêmes, celle de concepts généraux dont le degré de présence ou de développement dans un système juridique donné a une valeur sociologique : nullité, volonté, travail, abus du droit, *amāna*, et autres. Là-dessus, les *maḏāhib* diffèrent. Dans quelle mesure ? C'est ce qu'il conviendra de se demander, sans inférer à l'avance des considérations ici offertes la position sociologique respective des *maḏāhib* en d'autres domaines, et en prenant garde principalement, dans cette sorte de tentative sur une route semée d'embûches, à deux pièges majeurs : l'attribution *ex officio* à une période ancienne de solutions plus récentes ou plus récemment explicitées, et l'introduction forcée dans le système de droit considéré, sous prétexte de mieux le comprendre, de notions qui ne lui appartiennent pas.

Ainsi, menée avec précaution et résolution, l'investigation que je propose me paraît susceptible d'arracher quelque peu l'histoire du *fiqh* à son assez pénible aridité. Elle l'aidera à

réintégrer, au moins partiellement, l'histoire de la société et de la pensée islamiques. Une fois de plus, mais dans un sens renouvelé, la divergence entre les écoles se révèlera bénéfique, et raison sera donnée à l'adage classique qui, sous une forme imagée, nous enseigne que l'*iḫtilāf* est la clé véritable du droit musulman traditionnel : « Qui ne connaît pas l'*iḫtilāf* ne flaire pas l'odeur du *fiqh* » *(man lam ya'rifi l-iḫtilāfa lam yašumma l-fiqha bi-anfih).*

Robert Brunschvig
(Bordeaux).

RATIONALITÉ ET TRADITION DANS L'ANALOGIE JURIDICO-RELIGIEUSE CHEZ LE MU'TAZILITE 'ABD AL-ĞABBĀR

PAR

ROBERT BRUNSCHVIG

Le mu'tazilisme, qui s'est caractérisé dans l'Islam médiéval par une certaine poussée rationalisante sur le plan éthique notamment, avait mis en vedette d'assez bonne heure, dans les divers secteurs de la doctrine, le couple oppositionnel *'aql* = raison naturelle / *sam'* = tradition proprement religieuse. Nous tenterons ici d'expliciter le rôle de cette dualité, à propos du *qiyās šar'ī* ou raisonnement juridico-religieux par analogie, dans la pensée du théoricien mu'tazilite 'Abd al-Ğabbār (mort âgé en 1024), telle que nous la présente principalement le tome XVII (*al-Šar'iyyāt*) de son grand traité théologique *al-Muġnī* [1].

Commençons, sans nous astreindre à suivre l'ordre qu'il observe, par le problème de la justification de ce procédé logique, accepté en effet, comme par bon nombre de ses prédécesseurs et contemporains, par 'Abd al-Ğabbār. Qu'est-ce qui, d'après lui, autorise ou même incite le croyant « responsable » (*mukallaf*) à s'en servir, en vue de certaines applications de la Loi ou pour résoudre des cas nouveaux? Est-ce la raison ou un enseignement religieux d'ordre traditionnel?

On pourrait s'attendre a priori à ce qu'un mu'tazilite favorable au *qiyās* — ils ne le sont pas tous — en fonde la légitimité « en raison » (*'aqlan*), avant tout sur l'impérieux besoin, que suscitent les circonstances, d'un moyen juridique complémentaire en sus des sources scripturaires (Coran, Sunna) et du « consensus » (*iğmā'*) [2]. Tel n'est pas l'avis de 'Abd al-Ğabbār, qui refuse, au surplus, de lier le raisonnement analogique quel qu'il soit — religieux ou non — à la notion de « nécessité » (*ḍarūra*): il n'est point logiquement « nécessaire », car son emploi comme tel aboutirait par exemple à faire croire qu'Adam a dû naître d'un homme et d'une

---

1. Éd. Caire 1963. Les t. VI(1) et XII, cités quelquefois ci-après, ont été édités au Caire en 1962, le t. XV en 1965.

2. *Muġnī*, XVII, 308-309.

femme; et ce n'est pas lui non plus qui procure les connaissances dites « nécessaires » (*ḍarūriyyāt*) aux êtres humains [1]. Notre auteur repousse également, comme inadéquate et périlleuse, l'idée remontant à al-Šāfiʿī, qui assimile tout *qiyās* à l'opération mentale grâce à laquelle le croyant fixe par approximation la direction de la Mecque pour la prière [2]. Et il n'admet pas davantage qu'il faille regarder comme un *qiyās* — et par là même entériner ce type de raisonnement — l'interprétation élargissante qui s'impose du texte coranique (XVII, 23) interdisant de manifester du dédain en parole à ses parents [3]. Il se déclare en revanche fidèle à l'enseignement de ses maîtres lorsqu'il affirme que l'authentique justification du *qiyās* est le consensus des Compagnons du Prophète attesté par une tradition à voie multiple comme ayant été (nous savons que tel est aussi le critère pour les hadiths du Prophète) par eux pratiqué ou exprimé ou laissé faire sans désaveu [4]. Rappelons à ce propos que la principale justification du consensus chez ʿAbd al-Ǧabbār repose, à l'exclusion d'un fondement strictement rationnel, sur la valeur de la transmission par voie multiple [5]. Ainsi, pour lui, ni le *qiyās* ni l'*iǧmāʿ* ne doivent, en dernier ressort, à la raison ou *ʿaql* de figurer dans l'arsenal de la pensée juridico-religieuse.

Dans le jeu des objections et des répliques sur ce thème de la justification, nous relèverons spécialement deux notations d'ordre logique qui mettent en cause des muʿtazilites antérieurs. Abū Hāšim b. al-Ǧubbāʾī (m. en 933) ne voyait pas de différence entre la proposition qui dénonce une qualité comme cause d'un interdit et celle qui exprime que tout ce qui a cette qualité est interdit, ce qui revient à universaliser (*ʿumūm*) la qualité causale ou, dans notre terminologie, à confondre simplement le raisonnement par analogie avec le syllogisme par la cause. Al-Naẓẓām (m. en 846), dans son hostilité à un *qiyās* autonome, aurait déjà, paraît-il, procédé à la même assimilation. ʿAbd al-Ǧabbār refuse cette universalisation, car il exige une *dalāla* ou indice particulier

1. *Muġnī*, XVII, 312-313.
2. *Ibid.*, 302-304.
3. *Ibid.*, 311-312.
4. *Ibid.*, 296. L'*iǧmāʿ* concernant la lapidation n'est pas probant ici, parce qu'il se peut qu'il résulte d'une instruction orale [du Prophète]; *ibid.*, 313.
5. Cf. M. Bernand dans *Studia Islamica*, XXX (1969), 27-28, et *Arabica*, 1972, 78-82, avec références auxquelles on ajoutera utilement, sur al-Naẓẓām, *Muġnī*, XVII, 298.

de la cause qui permette de spécifier, donc de diversifier les cas [1]. Et il s'en prend de nouveau un peu plus loin à al-Naẓẓām et à son objection formelle qu'il n'est pas difficile, en effet, de rattacher à l'observation précédente: l'objection est que la disparité des prescriptions de base (*uṣūl*) dans des cas apparemment similaires, voire où l'on s'attendrait à un *a fortiori* (des exemples en sont fournis), fait obstacle à ce qui serait une extension par analogie. A quoi ʿAbd al-Ğabbār réplique qu'il y a lieu de dégager, parmi les éléments de la prescription de base, les invariants sur lesquels le *qiyās* sera légitime, si l'on tient compte de l'indice (*amāra*) qui les spécifie [2].

Au couple oppositionnel *ʿaql/samʿ* vient s'ajouter, pour se combiner avec lui et l'enrichir de distinctions importantes, une classification épistémologique que, d'ailleurs, des théologiens non-muʿtazilites du même temps n'ont pas répudiée: la « science solide » (*ʿilm*) ou connaissance certaine se sépare de l'« opinion probable » (*ẓann*), et se subdivise elle-même en science dite « nécessaire » (*ḍarūrī*) et science « acquise » (*muktasab*) [3]; ces trois catégories existent aussi bien, précise ʿAbd al-Ğabbār, dans le domaine des connaissances profanes ou « choses de raison » (*ʿaqliyyāt*) que dans celui de la Loi religieuse (*šarʿiyyāt*) [4]. Quelle place dans cet ensemble va occuper le *qiyās šarʿī*, qui consiste à étendre par analogie à un cas nouveau ou « cas dérivé » (*farʿ*) la « norme » (*ḥukm*) juridico-religieuse d'un « cas de base » (*aṣl*) réglementé par la Loi?

La science dite « nécessaire » peut s'entendre, en matière profane, de la perception extérieure immédiate comme de l'intuition rationnelle [5]; en matière éthico-religieuse, elle consiste dans les connaissances fondamentales qui s'imposent à tous (nous ajouterions volontiers: dans une perspective muʿtazilite), « bien qu'une partie d'entre elles puisse relever spécialement des maîtres des Tradi-

1. *Muğnī*, XVII, 310.

2. *Ibid.*, 321-322. Sur cette position d'al-Naẓẓām, cf. également l'imāmite AL-MURTAḌÀ (m. en 1044), *al-Ḏarīʿa ilà uṣūl al-šarīʿa*, éd. Téhéran 1967-8, p. 690.

3. Sur la notion de *ʿilm*, voir notamment VAN ESS, *Die Erkenntnislehre des . . . Īcī*, Wiesbaden 1966, et F. ROSENTHAL, *Knowledge triumphant*, Leiden 1970. Plus spécialement, chez les premiers muʿtazilites, von M. BERNAND, dans *Studia Islamica*, XXXVI (1972), 23-45; chez ʿAbd al-Ğabbār, voir G. VAJDA, dans *R. Études Juives*, sept. 1967, et G. F. HOURANI, *Islamic Rationalism, the Ethics of ʿAbd al-Jabbār*, Oxford 1971, ch. 2.

4. *Muğnī*, XVII, 276, 284.

5. Voir références apud HOURANI, *op. cit.*, pp. 20-24.

tions »[1]. Aucune divergence n'y est normalement concevable entre les croyants[2]. Le *qiyās* n'est pas de ce nombre assurément: qu'il soit analogie en quelque sorte profane, qualifiée de « rationnelle » (*qiyās ʿaqlī*), ou analogie juridico-religieuse (*qiyās šarʿī*, plus rarement *qiyās samʿī*), il est du ressort de la science « acquise » (*muktasab*); en religion, il est de la compétence des ulémas (*ʿulamāʾ*, *ahl al-ʿilm*) à l'exclusion du commun des fidèles[3]. Tout *qiyās* correct doit ce caractère « scientifique » à l'« indice probant » (*dalīl*) qui désigne le moyen terme et incite à l'analogie[4]. Nous y reviendrons ultérieurement. Nanti de cette valeur, qui en fait une connaissance solide et ferme s'il est bien conduit, le *qiyās* ne se confond pas avec la déduction due à un simple « effort personnel » (*iǧtihād*), qui, tout en partant lui aussi de prémisses « religieuses traditionnelles » (*samʿiyyāt*), ne joue que sur une « prévalence opinative » (*ġalabat al-ẓann*) sans indice probant et ne peut en conséquence prétendre qu'à la probabilité. Il est possible, au surplus, que l'*iǧtihād* ne se rattache pas à des « cas de base précis » (*uṣūl muʿayyana*), ce qui n'est pas de la nature du *qiyās*[5].

Puisque le *qiyās šarʿī* et le *qiyās ʿaqlī* appartiennent tous deux au *ʿilm*, plus précisément au *ʿilm muktasab*, il convient de se demander dans quelle mesure, d'après ʿAbd al-Ǧabbār, ils se différencient au sein de cette même catégorie. Un certain nombre de passages aident à répondre à la question. Tout d'abord, un trait qui est indiqué en passant et qui mériterait, touchant l'éthique du savoir, de retenir l'attention: le hadith prophétique souvent cité « la recherche de la science (*ṭalab al-ʿilm*) est un devoir pour tout musulman » est interprété comme visant non pas les connaissances dites « rationnelles » — pour lesquelles, est-il affirmé, l'homme peut au moins partiellement se suffire à lui-même —, mais le domaine juridico-religieux, où d'ailleurs en réalité ce devoir est « de suffisance » (*kifāya*), c'est-à-dire incombe solidairement à la collectivité des croyants[6].

Avant de pousser plus loin notre exposé, il importe sans doute

---

1. *Lam yamtaniʿ fī baʿḍihi an yaḫtaṣṣa bi-maʿrifatihi aṣḥābu l-aḫbār*, *Muġnī*, XVII, 276. 2. *Ibid.*, XVII, 284.

3. *Ibid.*, XVII, 276-277, 313. Le *qiyās ʿaqlī*, ainsi entendu, paraît connoter tout raisonnement profane de type analogique, et non point spécifiquement le syllogisme des logiciens.

4. L'*aṣl* du *qiyās* est-il le *ḥukm* ou son indice? ʿAbd al-Ǧabbār répond (*Muġnī*, XVII, 328): c'est l'un et l'autre à considérer à la fois.

5. *Muġnī*, XVII, 277, 281-282, 354. 6. *Ibid.*, XVII, 278.

de préciser quelque peu les vues de ʿAbd al-Ğabbār concernant les normes posées par la raison — ce sont les *aḥkām ʿaqliyya* — et celles qu'enseigne la tradition religieuse — on les appelle *aḥkām samʿiyya* —. Il est essentiel de remarquer que, dans cette optique muʿtazilite, les premières peuvent parfaitement consister en des jugements moraux, et des « actes religieux » (*ʿibādāt*) peuvent être qualifiés de *ʿaqliyya*. Éthique générale et déontique ressortissent même en premier lieu à la raison; si la tradition religieuse y est conforme, elle se limite alors à corroborer; il y a lieu, en revanche, de la faire intervenir à titre décisoire si elle supplée à une carence de la raison, ou si elle légifère dans un sens contraire ou différent de ce que donne à croire la raison. C'est donc en cas de conflit seulement que les *aḥkām samʿiyya* prennent le pas sur les *aḥkām ʿaqliyya* — et encore n'est-ce qu'apparence car il est spécifié que lorsque le *samʿ* supplante ainsi le *ʿaql*, il n'est pas créateur de la qualification éthico-légale; il ne fait que dévoiler, « découvrir » (*kašf*) ce qu'une meilleure compréhension eût placé sous le signe de la raison. Les *samʿiyyāt* viennent toujours, en quelque sorte, adhérer à un fond « rationnel » (*ilḥāq ... bi-l-ğumla l-ʿaqliyya*). Et, en fin de compte, l'obligation (*wuğūb*) se situe au même niveau axiologique, qu'elle soit connue par voie de *samʿ* ou par voie de *ʿaql* [1].

Mais venons-en plus précisément à l'examen comparé du *qiyās šarʿī* et du *qiyās ʿaqlī*. Ils sont homologues ou, mieux, techniquement apparentés [2]. Toute différence entre eux est expressément niée pour ce qui est de leur « forme » (*ṣūra*) ou schéma extérieur. Deux exemples sont proposés à l'appui: A) Pour le *ʿaqlī*: nous savons qu'un mensonge inutile et qui n'écarte point un dommage est mal; *quid* du mensonge utile ou qui écarte un dommage? Ce qui est mal dans le premier cas est le mensonge, et non le fait qu'il est inutile ou n'écarte point un dommage; cela s'appliquera donc

1. *Muğnī*, VI (1), 47, 64 (cf. HOURANI, *op. cit.*, 33-34, 131-132); XII, 350-351; XVII, 101-102, 287. Exemples de divergences éthico-juridiques entre le *ʿaql* livré à lui-même et le *samʿ* intervenant comme correctif: la prière serait un « mal » (*qabīḥ*), elle devient obligatoire quand elle est rituelle, et souhaitée si elle est surérogatoire; la dîme et l'expiation seraient un « bien » (*ḥasan*), elles deviennent obligatoires; la fornication et l'abstention du jeûne seraient permises, elles deviennent un mal; nourrir des pauvres pendant les jours de jeûne serait souhaitable, cela devient un mal; égorger des bêtes serait illicite, cela devient permis.

2. *Muğnī*, XVII, 287. Cf. aussi *ibid.*, XII, 364, sur le parallélisme de la réflexion en matière religieuse et en matière profane.

aussi au deuxième cas. — B) Pour le *šarʿī*: le Coran (IV, 25) réduit de moitié le châtiment des femmes esclaves par rapport aux femmes libres; puisque nous savons que c'est l'esclavage qui est la « cause » (*ʿilla*) de cette réduction de peine, nous l'appliquerons par analogie aux hommes esclaves (par rapport aux hommes libres) [1]. — Faudrait-il donc imaginer que pour notre auteur la seule distinction à établir entre ces deux catégories porterait sur le caractère proprement religieux ou non des règles de base et des hommes habilités à les interpréter? Non point: sur le plan même de l'analyse logique il n'y a pas pleinement identité.

Le moyen terme, qui est qualifié de « cause » (*ʿilla*) de l'analogie suivant une nomenclature courante, a, dans l'une et l'autre catégories, « valeur efficiente » ou *ta'ṯīr*. Mais, dans les *šarʿiyyāt*, cette *ʿilla* a beau être posée, si tout est correct, par un « indice probant » (*dalīl*), lui-même d'ordre scripturaire ou religieusement traditionnel, on ne doit pas la mettre au nombre des « preuves péremptoires » (*adilla qāṭiʿa*). Si les boissons enivrantes sont interdites par la Loi, c'est *parce* qu'elles sont enivrantes: cette « cause » n'a pas pour effet direct nécessaire (*īǧāb*) l'abstention d'en boire; elle exige, plus exactement, que le croyant *choisisse* cette abstention; la *ʿilla* juridico-religieuse fait donc fonction seulement d'« indicateur » (*išāra*) et d'« incitateur » (*dāʿī*) pour l'homme, en vue d'un « choix utile » (*iḫtiyār*, *maṣlaḥa*) et d'un bon comportement. Cela, toutefois, ne l'empêche point de procurer une « science certaine » (*ʿilm*) et d'atteindre à la « vérité » (*ḥaqq*), une vérité « une » (*wāḥid*), est-il précisé [2]. Mais il faut y prendre garde: cette vérité « une » n'est pas soustraite à la « variation » (*iḫtilāf*) qui est le propre des *samʿiyyāt* et en une certaine manière les justifie. Entendons bien: les indices d'ordre religieux traditionnel (*samʿiyyāt*), fussent-ils probants, n'ont pas tous, une fois établis, la fixité, l'invariance de ce qui relève du purement rationnel (*ʿaqliyyāt*); les temps et les circonstances changent, l'intérêt éthique peut différer, l'état subjectif des personnes se modifier; le *qiyās šarʿī* y sera sensible contrairement à l'analogie objective de stricte raison. C'est bien pourquoi la *ʿilla* de la norme concernant un « acte religieux qui se rénove » (*ʿibāda mutaǧaddida*) a besoin, contrairement à ce qui se passe dans l'analogie « rationnelle », d'un « indice

---

1. *Muġnī*, XVII, 280.
2. *Ibid.*, XVII, 277, 282, 288, 290-291, 330-332, 335.

probant rénové » (*dalīl mutaǧaddid*) [1]. Et c'est par un argument similaire qu'est repoussée la théorie de l'*iṭṭirād* ou « coextension » professée par beaucoup de šāfiʿites, suivant laquelle en principe et à moins de certaines contradictions dirimantes, si la *ʿilla* que l'on dégage est susceptible de coextension avec la norme qu'elle commande, la norme doit lui être attachée d'office sans limitation comme elle le serait à des « textes formels » (*nuṣūṣ*) [2].

Ces considérations n'épuisent pas, néanmoins, la question de l'antithèse *ʿaql/samʿ*, et de la place de chacun de ces deux facteurs dans la théorie du *qiyās*. Le recours obligatoire à un indice probant montre que l'acte du *qiyās* relève en quelque mesure de la « raison », qu'il est *maʿqūl*. Et ʿAbd al-Ǧabbār reconnaît encore explicitement le rôle de cette « raison », du *ʿaql*, dans les distinctions entre indice probant et simple indice, entre ce qui procure la « science » (nous avons vu que le *qiyās* en fait partie) et ce qui ne la procure pas, entre ce qui fournit une probabilité et ce qui n'en fournit pas [3]. Lorsqu'il porte son regard sur les éléments constitutifs du raisonnement analogique, il y décèle un rapport plus complexe entre *ʿaql* et *samʿ* que ce qu'une formulation sommaire suggérerait. La combinaison des « indices » (*amārāt*) et des « décisions » ou « normes » (*aḥkām*) qui leur sont attachées se présente, en effet, d'après lui, sous l'un de ces trois aspects: *amāra* avec *ḥukm* relevant l'un et l'autre du *ʿaql*, ou l'un et l'autre du *samʿ*, ou bien — et c'est là le trait le plus intéressant, surprenant de prime abord — *amāra ʿaqliyya* avec *ḥukm samʿī*. La relation inverse, qui attacherait un *ḥukm ʿaqlī* à une *amāra samʿiyya* est, en revanche, expressément exclue, « parce que la raison précède la tradition religieuse », et ne peut donc venir en second lieu: l'argument s'insère, à coup sûr, dans la conception générale du rapport *ʿaql/samʿ* signalée ci-dessus; sa pertinence est une autre affaire, et nous n'en discuterons pas. Voici l'exemple qui est donné d'une *amāra ʿaqliyya* avec *ḥukm samʿī*: la direction valable pour la prière est fournie en fait par un indice « rationnel », auquel est subordonnée l'application de la norme d'ordre religieux traditionnel

---

1. *Muġnī*, VI (1), 123; XV, 27; XVII, 286-288, 292-293. L'*iḫtilāf* des moyens et des preuves, aussi bien dans le « rationnel » que dans la tradition religieuse, mentionné dans *Muġnī*, XVII, 289, signifie leur « variété », leur « diversité », non leur « variation ».
2. *Ibid.*, XVII, 313-314.
3. *Ibid.*, XVII, 278, 288.

qui ordonne de faire la prière dans cette direction [1]. Objectivement, le moins qu'on puisse dire, est que ces ingérences du « rationnel » entament le monolithisme premier de la structure du *qiyās šar'ī*. Mais il y a plus; car une observation similaire se développe et s'étoffe à propos cette fois de l'opinatif, du probable, que connotent le *ẓann* et l'*iǧtihād*.

'Abd al-Ǧabbār, en effet, déclare que le *ẓann* peut servir d'étape vers le *'ilm*: on peut considérer comme « certain » (*ma'lūm*) un *ḥukm* que pose le *qiyās* au travers d'une « forte probabilité » (*ġalabat al-ẓann*); ou, en des termes pour lui synonymes, le *qiyās* est possible, qui emprunte sur son parcours la voie du simple « effort personnel » (*iǧtihād*). Utilement il précise que la « vérité » (*ḥaqq*) ainsi atteinte n'est plus « une » (*wāḥid*), comme il l'enseigne en principe du *qiyās* [2]. La vérité multiple est d'ailleurs conforme à l'idée qu'il professe de l'*iǧtihād*, dans la ligne de l'adage admis par beaucoup d'ulémas: « tout praticien [qualifié] de l'effort personnel voit juste » (*kull muǧtahid muṣīb*) [3]. Pour justifier et illustrer cette insertion du *ẓann* parmi les éléments du *qiyās šar'ī*, au niveau de l'« indice » qui invite au *ḥukm*, il en dissèque une application parallèle dans le domaine propre des « rationalités » (*'aqliyyāt*): la vue d'un fauve est « indice » de crainte, d'une crainte « opinative » (= il y a *probablement* à craindre), laquelle fait naître l'obligation « certaine » (*ma'lūm*) de se garer. Quant au *qiyās šar'ī* lui-même, voici un exemple de *ḥukm* « certain » subordonné à un « prévalent opinatif » (*ġālib al-ẓann*): l'obligation de se tourner dans la direction *estimée* exacte pour la prière; on observera qu'ici « opinatif » et « rationnel » se recouvrent, comme le montre la comparaison avec l'analyse de ce même exemple reproduite au paragraphe précédent [4].

Pour en revenir un instant à la « raison », on serait en droit de penser qu'elle commande bien des empêchements ou des incom-

1. *Muġnī*, XVII, 288 et 354. Ce dernier passage réfère au traité d'*uṣūl al-fiqh* de 'Abd al-Ǧabbār, *al-'Umad* (dont nous ne disposons pas, vu l'incertitude d'attribution du ms. arabe anonyme n° 1100 de la Bibl. Vaticane); mais la citation est plus détaillée chez le disciple de 'Abd al-Ǧabbār, Abū l-Ḥusayn AL-BAṢRĪ, *K. al-Mu'tamad*, éd. Damas 1964-5, 693-694.

2. *Ibid.*, XVII, 284, 316, 354. Voir aussi, sur la vérité qui peut résider en des propos divergents, *ibid.*, 279.

3. *Ibid.*, XVII, 277, 283.

4. *Ibid.*, XVII, 293-294, 316 (où figurent deux autres exemples de la combinaison *ẓann* → *'ilm*; mais, en tenant compte de *Mu'tamad*, *loc. cit.*, il n'est pas assuré qu'ils relèvent aussi, dans l'esprit de l'auteur, du *qiyās šar'ī*).

patibilités faisant obstacle, dans la doctrine, à l'emploi du *qiyās*. Et de fait, le principe de non-contradiction a ici manifestement plus d'une fois sa part. Mais de là à généraliser, il y a une distance qu'on ne saurait franchir sans risque d'erreur. Les divergences enregistrées entre des solutions de base en la matière prouveraient déjà par leur nature et par leur nombre qu'une logique de stricte raison serait insuffisante à les expliquer. Aussi bien ʿAbd al-Ǧabbār sur ce thème, dans son *Muġnī*, ne fait-il point ouvertement appel au *ʿaql* [1]. Et il lui arrive même de souligner, sur des problèmes que la *ʿilla* juridico-religieuse peut susciter — notamment celui de deux *ʿilla* (ou de plusieurs) —, qu'il ne convient pas de prendre modèle pour les résoudre sur les *ʿaqliyyāt* [2].

Il reste un point à éclaircir sur les composantes fondamentales du *qiyās šarʿī*: comment se situe, dans le système qui vient d'être exposé, le *qiyās šabah*, analogie de simple « similitude », sans moyen terme ou « cause » (*ʿilla*) explicite, dont il est fait état chez les docteurs ? La réponse de ʿAbd al-Ǧabbār est nette: si l'on opère le *qiyās* sur un (ou plusieurs) cas de base « précis » (*aṣl muʿayyan*), le prétendu *šabah* est en réalité une *ʿilla*, que d'aucuns tiennent à appeler d'un autre nom. C'est uniquement en l'absence de cas de base précis qu'on peut valablement parler de *šabah*, au titre de « simple indice » (*amāra*); mais cela doit signifier à ses yeux qu'on est alors passé du niveau du *qiyās*, qui donne la « certitude », à celui, plus bas, de « l'opinatif » *iǧtihād* [3].

Nous nous sommes attaché dans ces pages à dégager, en respectant les textes fidèlement, une cohérence qui était, comme une lecture réfléchie permet de s'en convaincre, dans l'esprit de l'auteur, mais qu'un traitement diffus et une assez faible expressivité ne rendent pas accessible au premier coup d'œil. La présente étude n'a pas procédé à une comparaison avec les théories d'autres écoles musulmanes. Encore moins a-t-elle visé à une confrontation avec des modes de pensée ou d'analyse logique appartenent à d'autres civilisations ou à d'autres temps: elle pourrait seulement y préparer. Mais ce grand effort doctrinal au sein de l'Islam — vers l'an 1000 de l'ère chrétienne —, cette spéculation muʿtazilite qui se veut respectueuse d'une éthique et d'une épistémologie rationalisantes aussi bien que du donné religieux traditionnel, méritent déjà pour eux-mêmes, sur le plan historique, une juste et attentive considération.

1. *Muġnī*, XVII, 328 et suiv.
2. *Ibid.*, XVII, 342-3. 3. *Ibid.*, XVII, 330, 353-354.

MU'TAZILISME ET AŠ'ARISME À BAĠDĀD

PAR

ROBERT BRUNSCHVIG

Il apparaît de mieux en mieux, à la lumière des textes publiés et étudiés, que l'histoire des mouvements dogmatiques dans les premiers siècles de l'Islām est à la fois moins confuse qu'une hérésiographie traditionnelle surchargée ne le laissait entendre, et plus complexe dans l'évolution des doctrines et leurs connexions religieuses ou politiques que les vues simplifiantes de naguère ne le suggéraient. Les lignes de force qui s'accusent sont d'un dessin moins rectitiligne qu'une représentation trop schématique ne le supposait. C'est dans ce sens que mu'tazilisme et aš'arisme s'offrent à nous comme des fils conducteurs dans la succession des hommes et des idées, non point comme des étiquettes fixes aux formules stéréotypées.

Dans l'histoire du mu'tazilisme à sa plus belle époque, Baġdād a joué un rôle de premier plan, Baġdād qui était alors à la fleur de son âge, capitale déjà brillante, intellectuelle et commerçante, cosmopolite et agitée. Le mouvement n'est pas né chez elle, mais dans ce chef-lieu de province qu'était Baṣra, elle-même au confluent d'ethnies diverses, de traditions culturelles et genres de vie distincts. Si l'antagonisme Baṣra-Kūfa dans le Bas-'Irāq éclaire bien des aspects de l'intellectualité musulmane nouvellement éclose, l'attraction que Baġdād exercera peu de temps après sa fondation sur les habitants de l'une et de l'autre rend compte au moins partiellement de certains développements qui ont suivi. Baġdād, cœur de l'empire et « nombril du monde », remplira sa fonction centralisatrice, mais qui ne sera point pour autant uniformisante; elle favorisera la confrontation des thèses et des attitudes, à travers leurs affinités et leurs répulsions ; puis elle servira de foyer de diffusion pour les doctrines qui auront subi l'épreuve enrichissante ou édulcorante des influences et des oppositions. Le mu'tazilisme, d'ailleurs, détachant à Baġdād l'une de ses branches maîtresses, avait gardé son tronc enraciné dans la cité de ses origines ; et si, dans son sein, deux tendances sont traditionnellement distinguées sous l'appellation d'école de Baṣra et d'école de Baġdād, cela n'interdit pas de

constater la persistance de contacts étroits entre leurs membres, ni surtout de relever que plusieurs des protagonistes de la première, tels qu'Abū l-Huḏayl al-ʿAllāf et Hišām al-Fuwaṭī, aussi bien que les illustres Naẓẓām et Ǧāḥiẓ, ont fait une partie de leur carrière à Baġdād.

Les choses avaient mal commencé pour les Muʿtazilites dans la capitale. Sous Hārūn al-Rašīd (m. 193), le fondateur de la branche baġdādienne Bišr b. al-Muʿtamir, Baġdādien lui-même qui avait étudié à Baṣra, et son disciple Ṯumāma b. Ašras (m. 213, venu de Baṣra), soupçonnés de rāfiḍisme ou de *zandaqa*, font de la prison ; mais ils en sortent sans trop tarder, et leur fortune croît dans le public et à la cour. Bišr avait dû, dit-on, son élargissement au gros succès remporté au dehors par les vers éloquents qu'il composait dans sa geôle et à l'inquiétude que cette forme de propagande causait aux gouvernants. Ṯumāma, fameux pour la virulence, voire la grossièreté de ses réparties à ses adversaires doctrinaux, acquit la faveur de Hārūn lui-même ; et il jouit ensuite d'un crédit presque sans bornes auprès d'al-Ma'mūn (m. 218). C'est en présence de celui-ci — ainsi le veut l'une des multiples anecdotes le concernant — qu'il aurait réduit au silence le poète Abū l-ʿAtāhiya qui critiquait les partisans du libre arbitre et qui lui demandait par défi, après avoir sorti une main de sa manche : « Qui a déplacé cette main ? ». Réponse de Ṯumāma : « Celui dont la mère a forniqué ». Al-Ma'mūn de se tordre de rire sur son siège, l'autre de se plaindre d'avoir été insulté, et Ṯumāma de répliquer : « Ignorant, tu déplaces ta main et tu demandes qui l'a fait ; si c'est toi, voilà l'opinion que je professe ; si ce n'est pas toi, je ne t'ai pas insulté ». On saisit le ton et la manière de ce genre de discussion.

Qui saura les raisons les plus profondes de l'adhésion officielle d'al-Ma'mūn au muʿtazilisme, et de sa décision de l'ériger en doctrine d'État ? La situation générale du califat ʿabbāside à cette époque, pris entre un ḥanbalisme populaire naissant, le šīʿisme et une *zandaqa* persistante, en rend sans doute compte pour une part, allant de pair avec la prédisposition ancienne du muʿtazilisme à soutenir les droits de ce califat. Mais il est vraisemblable aussi que la forte personnalité de Ṯumāma et son emprise sur ce monarque à l'intellect ouvert, y ont été pour quelque chose, comme ont dû agir sur son esprit les témoignages qui ne pouvaient manquer de lui parvenir sur un commencement de réussite de la propagande muʿtazilite à Baġdād. Cette réussite, bien que limitée, était sensible

en des milieux divers, sous l'effet de l'action que menaient des hommes de valeur, dont les tempéraments n'avaient rien d'uniforme en dépit de leur ralliement à quelques grands principes communs.

Dans les dernières années d'al-Ma'mūn, comme sous ses deux premiers successeurs al-Mu'taṣim (m. 227) et al-Wāṯiq (m. 232), la Cour — à Baġdād puis à Sāmarrā — attire plus d'un représentant de ce mu'tazilisme que patronne le califat. Le monde des courtisans et celui des lettrés mu'tazilites de la capitale s'entremêlent, sans se confondre entièrement. Bišr b. al-Mu'tamir, peut-être alors déjà décédé, avait donné l'impulsion, non seulement théologico-philosophique, mais également littéraire : le *Bayān* d'al-Ǧāḥiẓ s'en est fait l'écho. Mais voici, associées à la politique califienne, deux personnalités de premier plan, chacune dans son secteur : Aḥmad b. Abī Du'ād et al-Ǧāḥiẓ. Ibn Abī Du'ād (m. fin 239), venu lui aussi de Baṣra, fut le grand-cadi mu'tazilite, très puissant, poète et mécène, dédicataire du *Bayān*, dont le nom demeure lié à la persécution des non-conformistes, de ces Sunnites qui s'obstinèrent à nier la création du Coran et le libre arbitre de l'homme. D'al-Ǧāḥiẓ, il est à peine besoin de souligner l'exceptionnel mérite littéraire ; nous commençons à savoir aujourd'hui avec plus de précision comment ses travaux sur la question sempiternellement débattue de l'imāmat apportaient un soutien idéologique à la cause 'abbāside. Le sentiment, aristocratique si l'on veut, de faire partie d'une élite intellectuelle s'accompagnait volontiers, chez certains de ces Mu'tazilites, d'un dédain affiché à l'égard du peuple inculte. L'un de ces récits qui mettent en scène Ṯumāma nous le donne exprimant à al-Ma'mūn tout son mépris pour l'opinion de la *'āmma*, dont le souverain était invité à tenir compte en matière politico-religieuse (projet de maudire en chaire Mu'āwiya) par son conseiller Yaḥyā b. Akṯam. Ṯumāma raconte, à l'appui de son sentiment, qu'il a vu un jour dans la rue un individu aux yeux malades vendre à des badauds assemblés un remède contre les ophtalmies ; il lui demanda pourquoi il n'en usait pas lui-même ; le charlatan le prit de haut : depuis vingt ans, dit-il, qu'il se tenait au même endroit, il n'avait jamais vu passant plus ignare ; et il expliqua : « Sais-tu où mon œil est devenu malade ? C'est en Égypte ; un œil qui a pris la maladie en Égypte, comment un remède lui serait-il utile à Baġdād ? ». La foule approuva chaleureusement.

Cependant, d'autres Mu'tazilites se plaisaient moins à frayer à la cour ou avec les grands. Ils menaient une existence ascétique,

et ils recherchaient le contact des humbles, de la masse populaire à la fois influente et dédaignée. Abū Mūsā al-Murdār (m. vers 226), surnommé « le moine mu'tazilite », impressionna beaucoup de monde par sa rigueur morale, son détachement des contingences d'ici-bas, et ses sermons sur la justice de Dieu. Ses deux disciples Ǧa'far b. Mubaššir (m. 234) et Ǧa'far b. Ḥarb (m. 236) ont pratiqué de même le renoncement ; et l'on citait en exemple « la science et l'ascétisme des deux Ǧa'far » tout comme on avait l'habitude d'associer « les deux 'Umar ». Caractéristiques de cette tendance à fuir les charges administratives ou la vie de cour, en contraste avec l'attitude d'Ibn Abī Du'ād, sont précisément les réactions qu'on nous rapporte d'eux aux tentatives opérées par celui-ci pour les engager dans la voie des honneurs. Ǧa'far b. Mubaššir, dont il aurait forcé la porte pour le décider à accepter la fonction de cadi, l'aurait menacé de son épée ; et cela pourrait n'être qu'un cas banal de refus de cette fonction dont nous avons d'autres exemples de la part d'ulémas scrupuleux, s'il n'était avoué par Ibn Abī Du'ād à al-Wāṯiq qu'il ne trouvait pas de Mu'tazilite qui acceptât d'être nommé cadi. Un autre incident nous montre Ibn Abī Du'ād effrayé du comportement plus que réticent de Ǧa'far b. Ḥarb à la cour d'al-Wāṯiq où il l'avait introduit, essayant en vain de l'amadouer et de l'y faire revenir. Ce Ǧa'far b. Ḥarb, prenant de l'âge, se dépouilla de tous ses biens, hérités de son père, parce que ce dernier avait été fonctionnaire du gouvernement ; et il se mit à écrire d'une manière aussi accessible que possible au commun des mortels, nous dirions : à vulgariser son enseignement. Il avait fait d'un jeune tailleur pauvre, dont il entretint la famille durant ses études, son principal disciple : Muḥammad al-Iskāfī (m. 240).

Rien de tout cela, en fin de compte, ne valut au mouvement un succès définitif, ni même seulement un succès durable. Le manque d'unité de la doctrine, sa présentation rationalisante ou ratiocinante, son caractère souvent abstrus, ont dû rebuter bien des esprits, le dogme de la création du Coran (le Verbe de Dieu) heurter bien des consciences. Plus encore, certaines sévérités consistant notamment à taxer d'irréligion nombre de Musulmans, et la part prise, en collusion avec le pouvoir central, à une persécution qui atteignait des hommes de religion respectés, ont sûrement contribué au mécontentement de la masse, provoqué son hostilité. Ils pouvaient, de surcroît, déplaire à beaucoup de croyants intransigeants par la façon même dont ils prétendaient lutter contre les non-Musulmans en

s'abaissant à discuter sur pied d'égalité avec eux : al-Naẓẓām soutient avec un Juif une controverse orale sur l'abrogation de la Loi ; Ǧaʿfar b. Ḥarb rend visite à un « dualiste » pour reprendre avec lui une discussion commencée entre cet Infidèle et Abū l-Huḏayl en présence d'al-Ma'mūn.

Les Sunnites, on le sait, n'allaient pas tarder longtemps à réagir. Les Ḥanafites semblent avoir été les plus accommodants : ils fournissaient des cadis au régime, et, parmi leurs grands noms, Ibn Samāʿa, déjà vieux, passe pour avoir approuvé al-Muʿtaṣim de sévir contre Aḥmad b. Ḥanbal ; par la suite, plus d'un Ḥanafite allait subir l'influence muʿtazilite. Les Mālikites, eux, peu nombreux à Baġdād, approuvaient l'opposition menée principalement par des éléments populaires que le ḥanbalisme travaillait. L'agitation, qui se manifeste vers la fin du règne d'al-Wāṯiq, porta ses fruits à partir de 234, peu de temps après l'avènement de son successeur al-Mutawakkil : le sunnisme officiellement restauré allait à son tour brimer le muʿtazilisme, mais non point l'empêcher de survivre, à Baġdād et ailleurs.

Ce muʿtazilisme baġdādien à son apogée, que nous venons d'évoquer, a-t-il des caractères propres sur le plan doctrinal ? Peut-on parler à son sujet d'une originalité baġdādienne ? Il paraît à la fois aisé et difficile de répondre. Qu'il existe une « école de Baġdād » en face de celle de Baṣra dont elle est dérivée, c'est une notion familière anciennement à tous, et qu'il n'y a pas lieu en principe de contester. La dissociation a pris parfois des formes individuelles assez brutales : un Ǧaʿfar b. Ḥarb a écrit contre son ancien maître de Baṣra un *Kitāb Tawbīḫ Abī l-Huḏayl*, au titre parlant. L'hérésiographie sunnite a aimé souligner le grand nombre de solutions qui diffèrent d'une de ces deux écoles à l'autre et pour lesquelles on se traitait mutuellement de « mécréants » ; nous y verrions peut-être une exagération malveillante si le Muʿtazilite un peu tardif Abū Rašīd al-Nīsābūrī (m. 460) n'avait rédigé précisément tout un ouvrage sur les *Masā'il fī l-ḫilāf bayn al-Baṣriyyīn wa-l-Baġdādiyyīn*. Mais entre les Muʿtazilites de Baġdād eux-mêmes les divergences sont si marquées que souvent elles sautent aux yeux plus qu'une unité de doctrine ou de tendance. Sans doute ne faut-il pas toujours considérer comme de véritables « sectes » franchement opposées et concurrentes les groupes qui se rattachaient de préférence à tel ou tel maître et que désignait le nom de ce dernier ; mais la multiplicité de ces groupes et la disparité de leurs conceptions

semblent indéniables, comme la relative indépendance d'esprit de tel chef de file, Ǧa'far b. Mubaššir par exemple, dont la pensée juridique tranchante, assez curieusement proche du ẓāhirisme, n'a pas réussi à doter alors le mu'tazilisme d'un prolongement valable dans le domaine du droit.

Et cependant ces Mu'tazilites baġdādiens prenaient garde à ne pas laisser dépasser certaines limites, dussent-ils recourir aux mesures les plus énergiques pour cela. Ils n'hésitaient pas à combattre ouvertement certaines thèses, jugées risquées, de leurs propres compagnons ; ils n'ont pas reconnu comme l'un des leurs, contrairement aux allégations de leurs adversaires, un Bišr al-Marīsī, malgré l'identité de quelques positions de base ; ils sont allés jusqu'à faire condamner à mort par le cadi Ibn Abī Du'ād, et exécuter, le Mu'tazilite Aḥmad b. Ḥā'iṭ (ou Ḥābiṭ ?), que ses interprétations coraniques aventureuses faisaient accuser de trahir l'Islām. De plus, dans le sens d'un minimum de concordance doctrinale entre eux, et de nouveauté par rapport aux Baṣriens, il semble bien qu'il faille leur attribuer l'invention ou l'approfondissement de plusieurs idées, relatives notamment à la « grâce » (*luṭf*) de Dieu, à l'obligation pour lui de faire « le mieux » (*al-aṣlaḥ*), à la « génération » (*tawallud*) des actes de l'homme, à l'« atome » (*ǧawhar*) constitutif de la matière, à la « mécréance » (*kufr*). Ils passent aussi pour s'être montrés, dans la théorie de l'imāmat, plus favorables que les Baṣriens à 'Alī, encore qu'avec une notable modération : indication à retenir, dans la mesure surtout où cet infléchissement annonce une évolution ultérieure bien affirmée.

Sous le règne « réactionnaire » d'al-Mutawakkil, al-Ǧāḥiẓ, Mu'tazilite notoire, servit néanmoins la politique califienne en composant à point nommé son *Radd 'alā l-Naṣārā* ; mais, retiré dans sa ville natale, il devait y mourir à un âge avancé au début de 255. À Baġdād, le mu'tazilisme, bien qu'officiellement et populairement désavoué et contrecarré, poursuivait sa carrière avec une fortune changeante, dans des milieux très intellectuels, mais sans doute numériquement assez restreints. De la fin du IIIe siècle est Abū l-Ḥusayn al-Ḫayyāṭ, dont le *Kitāb al-Intiṣār* fort heureusement nous apporte une documentation de premier ordre, faussée peut-être quelque peu par le souci d'apologie qui avait incité à rédiger l'ouvrage en réplique au *Kitāb Faḍīḥat al-mu'tazila* de l'ex-Mu'tazilite Ibn al-Rāwandī. Son élève Abū l-Qāsim al-Balḫī al-Ka'bī (m. 319), après avoir longtemps exercé à Baġdād, alla propager au Ḫurāsān

l'Islām tel qu'il le comprenait. L'« école de Baġdād » avait alors pour chef Abū Bakr al-Iḫšīd (m. 320), adversaire décidé des Baṣriens.

Pourtant, c'est de Baṣra encore que devaient venir de nouvelles lumières, une nouvelle orientation. Le fameux cadi ʿAbd al-Ǧabbār (m. très âgé en 415), dont la somme théologique représente l'effort de synthèse muʿtazilite le plus important de cette phase déjà avancée, avait étudié à Baṣra avant d'enseigner pendant quelque temps à Baġdād, qu'il quitta de bonne heure pour Rayy. Son élève Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, dont le nom dit bien l'origine, vécut à Baġdād, et y mourut en 436, laissant des traités fameux d'*uṣūl al-fiqh*. Le šāfiʿisme du premier et de plusieurs des Muʿtazilites de la même période prouve que la doctrine s'accommodait désormais de systèmes sunnites, du moins pour ce qui est du fiqh ; Abū l-Ḥusayn, de son côté, s'avère si éclectique que les Sunnites n'ont pas eu grand mal à se servir ensuite de ses ouvrages pour leurs propres besoins. La même année que lui décédait à Baġdād un Muʿtazilite d'une autre tendance, imāmienne celle-là, le Šarīf al-Murtaḍā, qui avait composé le *Nahǧ al-Balāġa* pour la plus grande gloire de ʿAlī : n'est-ce pas d'ailleurs le šīʿisme, sous sa forme zaydite principalement, qui allait le mieux perpétuer le muʿtazilisme dans le monde musulman ? Deux cents ans plus tard, ayant franchi non sans dommage bien des obstacles, le muʿtazilisme baġdādien évanescent clora sa longue et obstinée histoire sur le nom d'Ibn Abī l-Ḥadīd, commentateur précisément du *Nahǧ*, haut fonctionnaire califien, mort dans la capitale en 655, à la veille de la prise et du sac de la ville par les Mongols.

* * *

C'est un fait bien remarquable qu'il faille encore, à propos des commencements de l'ašʿarisme, associer le nom de Baṣra à celui de Baġdād. L'éponyme du mouvement, Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, qui s'est fixé à Baġdād avant d'y mourir en 324, le principal de ses disciples qui ait enseigné à Baġdād Abū ʿAbd Allāh b. Muǧāhid, et l'illustre élève de celui-ci Abū Bakr al-Bāqillānī, dont l'activité se situe surtout à Baġdād où il est mort en 403, tous trois étaient natifs de Baṣra. C'est à Baṣra qu'al-Ašʿarī, descendant d'un des *Ṣaḥāba* les plus connus, avait fait ses études auprès du maître en muʿtazilisme Abū ʿAlī al-Ǧubbāʾī, et qu'il abandonna cette doctrine vers l'an 300 pour se rallier au sunnisme et en défendre âprement les thèses contre ses anciens compagnons : « conversion »,

dont le récit habituel se colore d'anecdotes peu véridiques, mais dont la réalité, quant au fond des choses, peut continuer à s'admettre raisonnablement.

De quelque façon que l'on envisage, sur un plan historique, la part prise effectivement par al-Aš'arī à la constitution d'un *kalām* sunnite en face du *kalām* mu'tazilite, et le processus du passage oppositionnel de l'un à l'autre (y compris les incidences sur ses rapports personnels fluctuants avec les Ḥanbalites), sa pensée, telle qu'elle s'exprime avec vigueur dans son *Kitāb al-Luma'*, tente de justifier les dogmes sunnites et de détruire les positions mu'tazilites par le raisonnement. Son rôle exact ne pourra être élucidé qu'en regard de celui, mal connu de nos jours, qu'a eu à la même époque, à peu près dans le même sens, Abū Manṣūr al-Māturīdī, mort en 333 à Samarqand. Mais, de toute manière, l'aš'arisme, comme le reconnaissent ses propagandistes classiques, n'a trouvé son premier épanouissement doctrinal et sa première diffusion véritable qu'au temps et principalement sous l'impulsion du cadi al-Bāqillānī, qui avait réussi à être bien vu des autorités gouvernementales (il fut chargé d'une mission à la cour de Byzance) et de Ḥanbalites influents. Au premier rang de ses œuvres éditées, à côté de son classique *I'ǧāz al-Qur'ān*, le *Kitāb al-Tamhīd* témoigne d'un progrès notable vers une argumentation logique mieux étayée, vers une discussion plus technique et mieux ordonnée que sous la plume d'al-Aš'arī. Dans la région de Nīšāpūr, deux de ses camarades d'études les plus zélés répandaient avec succès l'aš'arisme : Ibn Fūrak (m. 406) et Abū Isḥāq al-Isfarā'īnī (m. 418).

Al-Aš'arī était de l'école d'al-Šāfi'ī. Mais, du moins à Baġdād durant les deux ou trois premières générations, ce point ne paraît pas avoir spécialement joué. Il convient au contraire de souligner, en lui attachant l'importance qu'on ne semble pas lui avoir accordée jusqu'à maintenant, l'appartenance *mālikite* d'Ibn Muǧāhid ci-dessus nommé, d'al-Bāqillānī lui-même, et de son disciple le cadi bien connu 'Abd al-Wahhāb b. Naṣr (m. 422). Le groupe des savants mālikites de Baġdād, numériquement faible, a produit — que ce soit ici l'occasion de le rappeler — plusieurs juristes de valeur, qui comptent dans l'histoire du *maḏhab*. Abū 'Abd Allāh b. Muǧāhid était spécialiste d'*uṣūl al-fiqh*, convaincu au surplus de l'utilité, pour bien pénétrer les méthodes et les règles d'application de la Loi religieuse, de saisir ses fondements théologiques ; il aimait réciter ces vers magnifiant le *kalām* :

[*ḫafīf*] أيّها المغتدى ليطلب علماً ، كلّ علم عبد لعلم الكلام ٭
تطلب الفقه كىْ تصحّح حُكماً ، ثُمّ أغفلْت منزل الأحلام ٭

L'aš'arisme du cadi 'Abd al-Wahhāb, versé surtout dans le *fiqh* et les controverses d'*iḫtilāf*, et qui nous a laissé plusieurs ouvrages, est à coup sûr beaucoup plus discret ; il n'existe pas néammoins de forte raison de le mettre en doute. Et puisque Baġdād est le motif central de ces quelques pages, prenons intérêt à nous remémorer la figure de ce Mālikite, dernier grand représentant de la branche baġdādienne de son école, qui a dû s'exiler pour avoir offensé l'honneur šāfi'ite, et aller mourir en Égypte, étape vers l'Espagne mālikite où il voulait se réfugier. Il a exhalé poétiquement sa peine d'avoir été contraint de quitter sa chère Baġdād, où on lui faisait la vie dure moralement et matériellement ; il s'y sentait, pour finir, « comme un exemplaire du Coran dans la demeure d'un *zindīq* » :

[*ṭawīl*] سلام على بغداد فى كلّ موطن ، وحقّ لها منّى سلام مضاعف ٭
فوالله ما فارقتُها عن قلًى لها ، وإنّى بشطّىْ جانبيها لعارف ٭
ولكنّها ضاقت علىّ بأسرها ، ولم تكن الأرزاق فيها تساعف ٭ ...
[*basīṭ*] بغداد دار لأهل المال واسعة ، وللصعاليك دار الضنك والضيق ٭
أصبحتُ فيهم مضاعاً بين أظهرهم ، كأنّنى مصحف فى بيت زنديق ٭

C'est assurément en raison du mālikisme d'Ibn Muǧāhid et d'al-Bāqillānī que l'aš'arisme a de bonne heure touché des milieux mālikites occidentaux, notamment tunisiens. Des liens étaient tissés entre ces maîtres de Baġdād et ceux du Maġrib, soit par correspondance — ce fut le cas entre Ibn Muǧāhid et Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386) —, soit par des contacts directs : missions par exemple en Occident, ou propagande à la Mekke auprès des pèlerins occidentaux, d'élèves d'al-Bāqillānī, — venue d'Abū 'Imrān al-Fāsī en 399 à Baġdād où il suivit les cours de ce grand maître avant de retourner se fixer à Kairouan. Après le cadi 'Abd al-Wahhāb, on signale encore à Baġdād parmi les Aš'arites un Mālikite, bien attardé en ces parages, Abū l-Faḍl b. 'Amrūs al-Bazzāz (m. début 452), qui faisait office de mufti.

Les adeptes ḥanafites étaient, à cette heure, l'exception : chez

beaucoup de gens de ce rite les affinités mu'tazilites étaient sensibles encore et le demeureront, comme ce sera le cas par exemple du grand philologue et commentateur du Coran Abū l-Qāsim al-Zamaḫšarī (m. 538), honoré lors de sa traversée de Baġdād en direction de la Mekke par le Šarīf Ibn al-Šağarī, poète très estimé ; pour d'autres tenants de ce *madhab*, surtout en Transoxiane, l'enseignement d'al-Māturīdī, lui-même ḥanafite, avait de l'attrait. C'est pourquoi il convient de mettre en relief le ḥanafisme de l'un des plus fidèles disciples d'al-Bāqillānī, Abū Ğa'far al-Simnānī. Mort âgé cadi de Mossoul en 444, il nous a laissé un *Bayān 'an uṣūl al-īmān*, qu'il sera bon pour les islamisants de mieux connaître s'ils veulent suivre dans le détail la floraison de la pensée aš'arite dans les œuvres de ses représentants qualifiés.

En vérité, c'est désormais hors de Baġdād, hors du 'Irāq, que cette pensée se développe et se classicise, qu'elle se décante, se nuance, s'approfondit, s'enrichissant au besoin à dose homéopathique de quelques dépouilles ennemies. Cela s'opère principalement en territoire iranien, en liaison le plus souvent, pour ne pas dire en symbiose, avec le šāfi'isme qui s'y implantait sérieusement. Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir al-Baġdādī, amené jeune à Nīšāpūr pour y faire ses études, y a vécu, et il est mort à Isfarā'īn en 429. Plusieurs des grands Aš'arites Šāfi'ites du Ve siècle, venus de l'Est, ont fait des séjours à Baġdād dans des conditions plus ou moins heureuses ; ils n'ont pas réussi à y faire triompher leur doctrine ni à s'y substituer, comme porte-parole d'un sunnisme qui dans l'ensemble l'emportait de plus en plus, au ḥanbalisme solidement ancré. Tandis qu'au siècle précédent, le conflit aigu entre Sunnites et Šī'ites est la toile de fond de la plupart des événements baġdādiens, il s'y surajoute au Ve siècle les heurts qui se multiplient, malgré des périodes d'accalmie et des instants de bonne entente, entre rites sunnites rivaux, dans la mesure principalement où, à la faveur de l'enseignement šāfi'ite, l'aš'arisme essaya de se diffuser.

Peu avant le milieu du siècle sont passés par Baġdād en réfugiés politiques, avec l'assentiment du calife al-Qā'im, les Šāfi'ites notoires Abū l-Qāsim al-Qušayrī (m. 465), Aš'arite déclaré, connu surtout pour son œuvre mystique, et Abū l-Ma'ālī al-Ğuwaynī (m. 478), auquel l'aš'arisme est redevable, dans sa théorie comme dans son expansion, de progrès importants. Leur passage, marqué par des conversations ou des controverses avec les savants de la ville et de la région, a-t-il eu un effet durable ? Il se peut que, par

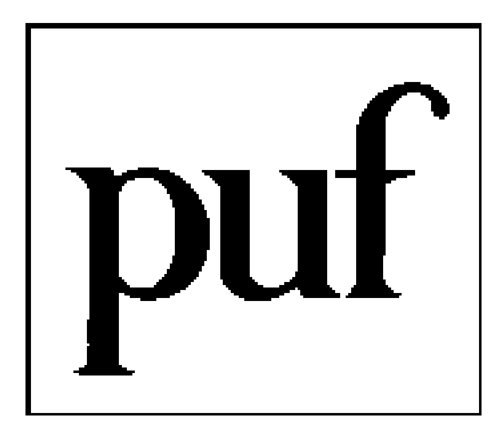
leur présence et par leur action, ils aient contribué à renforcer le noyau aš'arite, et notamment à orienter plus résolument vers leur doctrine les sympathies des Šāfi'ites locaux, que le mu'tazilisme, nous l'avons vu, ne rebutait pas toujours, en somme à préparer les voies à l'offensive qui s'accentuera un peu plus tard.

La fondation en 459 de la Madrasa Niẓāmiyya de Baġdād, consacrée au rite šāfi'ite, par le puissant vizir Niẓām al-mulk, sous les Salǧūqides, ne sera certes pas d'emblée une manifestation pro-aš'arite ; mais il serait difficile de nier qu'elle ait en fait, sinon en intention première, offert un terrain favorable à la propagande dans cette voie. Que l'un de ses professeurs les plus illustres du début, Abū Isḥāq al-Šīrāzī (m. 476), juriste éminent, n'ait pas lui-même enseigné le *kalām* ne contredit pas à sa sympathie plus que probable pour l'aš'arisme ; et il semble correct d'en dire autant du polygraphe šāfi'ite, historien de la capitale, ex-Ḥanbalite devenu hostile au ḥanbalisme, al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (m. 463). L'enseignement, même limité officiellement au *fiqh*, peut déborder par des allusions et des commentaires sur des notions d'ordre théologique ; et des séances publiques comme en tenaient les docteurs en place ou encore des ulémas étrangers, fournissaient le moyen d'une propagande plus large et plus franchement avouée. En 469, des troubles graves ont éclaté, provoqués par les pointes qu'avait lancées contre le ḥanbalisme un de ces visiteurs propagandistes, Abū Naṣr al-Qušayrī (m. 514), fils et disciple du mystique Abū l-Qāsim al-Qušayrī ci-dessus nommé. En 475, en sens contraire, une agitation se produisit à la suite des propos désobligeants tenus en chaire sur l'aš'arisme par ce type curieux de Ḥanbalite, accusé précédemment de complaisances mu'tazilites, que fut Abū l-Wafā' b. 'Aqīl (m. 513).

C'est quelques années seulement après ces incidents qu'Abū Ḥāmid al-Ġazālī, Iranien de naissance, élève d'al-Ǧuwaynī, fut envoyé pour professer le *fiqh* šāfi'ite à la Niẓāmiyya de Baġdād. Il y demeura de 484 à 488. De 488 datent ses deux livres fameux dirigés l'un contre les philosophes (*Tahāfut al-Falāsifa*), l'autre contre les Bāṭinites (*al-Mustaẓhirī*). Son exposé commode de la doctrine aš'arite, clair et sans passion, *al-Iqtiṣād wa-l-i'tiqād*, a peut-être été rédigé à Baġdād à la même époque, ou peu après son départ. Mais son adhésion au *kalām* était chose fragile et mal assurée ; et, quelles qu'aient été les péripéties réelles de sa fameuse crise de conscience, contées par lui à sa façon, son aš'arisme incertain ne peut avoir donné un grand essor à la doctrine à Baġdād. Plus

tard, cette sorte de syncrétisme qu'il a opéré après d'autres, mais plus harmonieusement réussi que ses prédécesseurs, dans son *Iḥyā'* et dans des ouvrages moindres, préserve une ligne aš'arite qui, pour ne pas être toujours de stricte obédience, n'en a que mieux facilité, en dépit de certaines résistances, une vaste adoption de ses idées maîtresses dans le monde de l'Islām. Vers le temps de sa mort, survenue à Ṭūs sa ville natale en 505, l'aš'arisme baġdādien, aidé directement ou indirectement par la remontée sunnite, existait honorablement, quoique sans éclat. Depuis le Sud du Maroc, Muḥammad b. Tūmart, le futur Mahdi almohade, était venu à Baġdād vers 502 poursuivre des études où manifestement l'aš'arisme a eu sa part ; un Kairouanais, Abū 'Ubayd Allāh b. Abī Bakr al-Tamīmī, surnommé Abū Kudya, qui avait pratiqué le *kalām* à la Niẓāmiyya de Baġdād, demeura dans cette ville, où il mourut vers la fin de 512, et il fut inhumé dans le mausolée d'al-Aš'arī. De plus de portée sans doute a été le séjour que fit à Baġdād, au retour du Pèlerinage, de 510 à 513, l'illustre Aš'arite ḫurāsānien Abū l-Faḍl al-Šahrastānī, dont les tendances assez nettement philosophiques inquiétaient certains de ses admirateurs : son ami As'ad al-Mīhanī, professeur en titre à la Niẓāmiyya, l'avait invité à y faire des prédications, et l'on nous assure que celles-ci touchaient le cœur des gens de la *'āmma*. Al-Šahrastānī, plutôt que de s'installer définitivement à Baġdād, préféra regagner sa ville natale en Ḫurāsān ; il y est mort âgé en 548.

La capitale 'abbāside, sans rejeter toutefois l'aš'arisme, ne l'avait pas véritablement adopté. Elle ne produira, ni n'accueillera à demeure avant sa chute, aucun de ces Aš'arites qui œuvreront le plus au VIe siècle pour faire accepter la doctrine par le plus grand nombre possible de Sunnites. Abū l-Qāsim b. 'Asākir, par exemple, ce Damasquin grand voyageur (m. 571) qui a bataillé dans son *Tabyīn kaḏib al-muftarī* pour défendre et justifier historiquement l'aš'arisme aux yeux de l'orthodoxie, n'est resté à Baġdād que de 520 à 525, dans ses années de jeunesse, pour y étudier ; la cité califienne n'est pas devenue sa seconde patrie. C'est à Damas, c'est dans l'Iran, dans la Transoxiane, et jusqu'à Hérat, qu'il faudra chercher les centres les plus actifs de l'aš'arisme, tant pour l'acharnement et l'efficacité de la propagande que pour la mise au point renouvelée des thèmes et de leur présentation.





REVUES CRITIQUES

I. — ÉTUDES ISLAMIQUES

R. Blachère. — *Le problème de Mahomet.* Paris, Presses Universitaires, 1952, 135 pages.

Nous devions déjà à R. Blachère une érudite et savoureuse traduction française du Coran (Paris, 1947-1951, 3 vol., le premier formant une utile et claire Introduction), dont le besoin depuis longtemps se faisait sentir. La restitution de l'ordre chronologique probable des sourates, conformément aux résultats atteints par Nöldeke-Schwally, y est un acte de courage, et fournit une présentation susceptible de rendre bien des services à tous ceux qui désirent voir évoluer, à travers le texte, la pensée et l'action de Mahomet. Il appartenait à l'excellent arabisant de parachever son œuvre, dans la ligne même où l'engageait cette traduction réussie, en écrivant pour le grand public une « biographie critique du fondateur de l'Islam ».

Il y a plus, pour souligner le lien entre ces deux travaux. Blachère se montre à juste titre, sur la base des recherches déjà anciennes de Caetani et de Lammens, extrêmement réticent vis-à-vis de la « Tradition biographique » musulmane, qui enrichit considérablement, illustre et commente les données authentiques, mais fort lacunaires et insuffisantes sur bien des points, que procure le Coran. Il en résulte que le Livre sacré apparaît comme la source non seulement fondamentale, mais presque unique, sur laquelle il convient de s'appuyer avec certitude. La biographie critique du Prophète se dégagera donc essentiellement du texte coranique, rétabli, autant que faire se peut, dans son déroulement chronologique ; pour l'étoffer et l'éclairer ne seront acceptées, avec une grande circonspection, que le plus petit nombre possible d'informations traditionnelles, là surtout où, « dans l'ensemble, leur trame offre assez de force et de densité pour donner sécurité à l'historien » (p. 93), c'est-à-dire pendant les dix années, chargées d'événements, qui vont de l'hégire à la mort. Il ne sera guère fait appel en supplément, de temps à autre, pour situer le comportement religieux du Prophète, qu'aux enseignements de la mystique comparée, mais avec plus de discrétion et de froideur que dans l'ouvrage devenu classique de Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine* (trad. fr. Paris, 1945.)

Ainsi se déroulent sous nos yeux, émaillées de très nombreuses citations coraniques, les phases de cet apostolat : à la Mecque, longue période obscure et commencements incertains, révélations fougueuses

et enflammées, prosélytisme faible et lent, conflits et périls, dogme qui se précise, prédication raisonneuse, mais toujours imagée, échec apparent ; puis, à Médine, où un stade principalement défensif précède la poussée offensive des derniers temps, c'est l'organisation d'une communauté sociale et politique toujours grandissante, qu'accompagnent des luttes sanglantes à main armée et des justifications autoritaires ; enfin vient le triomphe, avec des prises de position définitives et de persistantes exhortations.

Le récit de Blachère est dépouillé. Le lecteur soucieux d'une vérité stricte et quasi démontrée trouvera dans ce livre — il n'est pas de plus bel éloge scientifique — sa complète satisfaction, rehaussée par l'aisance du style et la simplicité de l'exposé. L'impartialité de l'auteur, qui se réclame de l'objectivité de l'historien (p. VII), est presque toujours indéniable ; son impassibilité, sans doute, s'atteste dans la mention rapide du sort impitoyable infligé aux Juifs de Médine par Mahomet, qui n'avait pas réussi à les convertir. A peine de brèves remarques à la louange du Prophète (« une admirable humilité », p. 101 ; « l'homme fut bon et généreux », p. 129) tranchent-elles sur le parti pris d'écarter toute notation subjective ou suspecte d'affectivité.

Ce fondateur de religion, dont nous avons, par une fortune assez rare, les révélations textuelles d'une authenticité largement reconnue, nous apparaît-il de la sorte en pleine lumière? Ce serait exiger du critique plus qu'il ne lui est loisible de nous donner : un schéma sûr, prudent, bien ordonné, ne prétend point se faire prendre pour un essai vivant de biographie psychologique. Le détachement, en une pareille matière, risque, hélas ! d'éloigner de l'énigme majeure, de ce qui constitue peut-être le vrai « problème » : la personnalité profonde de ce Prophète arabe, dont l'enseignement et les actes sont devenus déterminants pour une partie notable de l'humanité.

Sur le plan même où Blachère a choisi de se placer, dans l'axe même de sa méthode judicieuse, des perspectives peuvent s'ouvrir plus larges sur les idées, tout à fait certaines, de Mahomet. Le Coran porte des témoignages irrécusables de ses tendances réformatrices dans le domaine social, beaucoup plus qu'il ne nous renseigne, par exemple, sur le culte musulman primitif. Le régime des successions que le Livre instaure est extrêmement suggestif à cet égard (travaux de W. Marçais et de G.-H. Bousquet). Le statut de la femme, de l'esclave, de l'enfant mineur, les règles du mariage et de la répudiation, l'interdiction totale et insistante du prêt à intérêt, et bien d'autres éléments positifs ou négatifs traduisent une attitude délibérée du Prophète et révèlent chez lui des influences et des réactions dynamiques, très significatives, que tout biographe aurait intérêt, il nous semble, à mettre en relief.

R. Brunschvig.

* * *

F. Rahman. — *Avicenna's Psychology.* Londres, Oxford Univ. Press, 1952, 127 pages.

Le millénaire de la naissance d'Avicenne, que le comput musulman, strictement lunaire, avance d'une trentaine d'années sur le comput européen, a été l'occasion, aux alentours de l'an 1370 de l'hégire, 1951 de l'ère chrétienne, de manifestations officielles et de publications nombreuses, d'un niveau extrêmement variable suivant les auteurs. Il semble que le présent travail, remaniement d'une thèse présentée à Oxford trois ans plus tôt, ait une origine indépendante de cette célébration, qui, fort justifiée en elle-même et génératrice de quelques ouvrages de qualité, a pris parfois une allure tapageuse et partisane d'assez mauvais aloi.

Le petit livre de F. Rahman consiste essentiellement dans une traduction anglaise, sérieuse, des chapitres qui traitent de l'âme dans le *Kitâb al-Najât;* le texte arabe de base a été réexaminé soigneusement à l'aide de manuscrits; et un appendice critique fournit des variantes. Les lecteurs non arabisants apprécieront cet instrument de travail commode. Leur connaissance directe, par les textes, de la psychologie d'Avicenne ne se bornera plus à la vieille traduction allemande du *Traité de l'Ame* par Landauer (dans *Z. D. M. G.*, 1876) ou à la traduction française de la partie psychologique du *Kitâb al-Ichârât* par Forget (*Revue néo-scolastique*, 1894), refaite par A.-M. Goichon dans sa traduction complète et annotée de ce dernier ouvrage (Beyrouth-Paris, 1951).

L'effort du traducteur, dans son Introduction et dans ses notes copieuses, pour situer Avicenne psychologue par rapport à ses devanciers, surtout grecs, et dégager son originalité sur plusieurs points, l'amène à des précisions sur les sources ou à des remarques qui ne sont pas dépourvues d'intérêt. Mais, outre qu'il paraît ignorer l'*Essai sur la psychologie d'Avicenne* de M. Amid, paru à Genève en 1940, on est en droit d'estimer particulièrement fâcheux qu'il ne fasse pas la moindre allusion au *Kitâb al-Ichârât*, rappelé ci-dessus. Il recourt, il est vrai, au *Chifâ*, dont le *Najât* n'est qu'une édition abrégée, avec coupures. Il cite bien aussi le *Traité de l'Ame* et le commentaire avicennien sur le *De Anima* d'Aristote, édité par A. Badawi en 1947. Mais les *Ichârât*, œuvre tardive du philosophe, très dissemblable au surplus par leur présentation de ses productions antérieures, sont indispensables à qui veut étudier sa doctrine dans ses nuances et — la question se pose avec acuité pour Avicenne — son évolution.

R. Brunschvig.



DOCUMENTS ET NOTULES

I

ǦĀMIʿ MĀNIʿ

Le texte de trois ouvrages grammaticaux anciens, dus à la plume d'un « linguiste » réputé, Abū l-Ṭayyib ʿAbdalwāḥid al-Ḥalabī (m. 351/962), vient de nous être révélé par les éditions qu'en procure à Damas, soit en librairie, soit dans la *RAAD*, avec notes et commentaires érudits, ʿIzz al-dīn al-Tanūḫī. Ils s'intitulent *K. al-Ibdāl, K. al-Muṯannā, K. al-Itbāʿ*. Ce dernier traité, assez court et plus descriptif que théorique, a paru dans les quatre derniers fascicules de la *RAAD* (vol. XXXVI, nᵒˢ 1-4, janv.-oct. 1961). Les faits étudiés s'y rangent dans l'ordre alphabétique que commande la première lettre du deuxième terme du couple ; pour chacune de ces lettres-clés sont énoncés, dans un premier *bāb* les exemples d'*itbāʿ* proprement dits, dans un deuxième *bāb* ceux de *tawkīd* (« corroboration »), cette sorte d'*itbāʿ* discutable et discuté dans lequel le *tābiʿ* (le « suivant ») peut avoir dans la langue une existence individuelle, en dehors du couple avec le *matbūʿ* (le « suivi »).

Je remarque avec intérêt que, ni comme *itbāʿ* pur, ni comme *tawkīd*, ʿAbdalwāḥid n'enregistre l'expression *ǧāmiʿ māniʿ* qui a naguère été signalée par mes deux excellents collègues, Louis Brunot et Charles Pellat, le premier dans ses *Textes arabes de Rabat*, t. II, Paris, 1952, p. 123, et dans sa contribution aux *Mélanges Louis Massignon* (t. I, Damas, 1956) intitulée *La* مزاوجة *dans les dialectes citadins du Maroc* (p. 268, n° 45), le second dans un article d'*Arabica*, *Un fait d'expressivité en arabe : l'itbāʿ* (1957, p. 132). Ainsi se confirme l'observation de Ch. Pellat (*ibid.*, note 4) : « Cet *itbāʿ* . . . ne figure pas dans les listes anciennes ». Mais il a soin d'ajouter judicieusement, pour répondre en une certaine mesure à l'embarras manifesté par L. Brunot : « On le rencontre en arabe classique avec le sens de complet et définitif, inattaquable par son exhaustivité ». En dialectal citadin du Maroc, L. Brunot a relevé les sens similaires ou très voisins : « pourvu de tout ce qu'on recherche, ayant toutes les qualités requises, parfait ». Tous deux s'accordent à voir dans ce groupe phonique un *itbāʿ* véritable, estimant que le deuxième terme *māniʿ* « *n'a aucune signification qui soit en rapport avec le premier mot* » *ǧāmiʿ*. C'est sur ce point que je désire courtoisement les contredire ; et voici pourquoi :

L'expression *ǧāmiʿ māniʿ* fait partie du vocabulaire de la logique chez les ulémas de la période classique, versés dans le *kalām* (elle est mentionnée à ce titre par I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris 1934, pp. 113-114, 132); et la signification précise qu'elle y a reçue garde à *māniʿ* sa valeur étymologique pleine et normale à partir de la racine *mnʿ*. C'est à l'aide de cette *muzāwaǧa* que beaucoup d'entre eux aiment à rendre l'idée de la « définition » (*ḥadd*) correcte en sa double exigence, que Port-Royal énoncera plus tard en déclarant qu'elle doit être « universelle et propre ». Pour s'appliquer *omni et soli definito*, elle doit exprimer à la fois sa « compréhension totale » (*ǧamʿ*) du défini, son « exclusivité » (*manʿ*) tant à l'égard du défini que du non-défini.

Particulièrement clair, vigoureux et probant me paraît être ce témoignage d'al-Bāǧī (m. 474/1081), *Risāla fī l-ḥudūd* (*Rev. Inst. egipcio estudios islamicos Madrid*, vol. II, 1954, pp. ٣ et ٤) :

الحد : هو اللفظ الجامع المانع . ومعنى الحد ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه ، وذلك
يقتضى انه يمنع مشاركته لغيره فى الخروج عن الحد ومشاركة غيره له فى تناول الحد له
. وأصل الحد فى كلام العرب المنع . . . .

Al-Ġazālī, peu après, sera plus explicite encore, en situant l'expression dans le contexte des divergences qui opposaient entre eux les doctes sur « la définition de la définition » (*ḥadd al-ḥadd*). Les gens du *kalām*, note-t-il dans son *Miʿyār al-ʿilm* écrit en 488/1095, se contentent, pour définir, de ce qui distingue, de ce qui est propre ; aussi disent-ils

الحد هو القول الجامع المانع ،

se dispensant de chercher à connaître la nature véritable, l'essence du défini (éd. Caire, 1927, p. 181). Son *Miḥakk al-naẓar fī l-manṭiq*, qui date de la même année, et dont les développements en la matière (éd. Caire, s.d., pp. 92-93, 107-110) se retrouvent mot pour mot en tête de son *Mustaṣfa* plus tardif (éd. Caire, 1937, pp. 8-9, 14-15), achevé en 503/1109, reprend le thème, et spécifie que des trois sortes de définitions (ou purement nominale, ou exprimant le propre, ou visant à l'essence) entre lesquelles se partagent les avis, la seconde seule, particulièrement chère aux gens du *kalām*, se nomme, en *vertu de l'usage*, *al-lafẓ al-ǧāmiʿ al-māniʿ*. Mais ayant rappelé à son tour que

معلوم أنّ الحد مأخوذ عن المنع ،

il tient à démontrer avec insistance que la notion de *mnʿ* est bien présente dans quelque type que ce soit de définition.

Peut-être n'est-il pas vain d'ajouter que, si le tandem *ǧāmiʿ māniʿ* constitue ainsi d'ordinaire une « unité lexicale » consacrée, ses deux éléments n'en demeurent pas moins aptes, à propos même de la définition, à se dissocier. Des auteurs, notamment, accusent une définition jugée par eux imparfaite d'être *ǧāmiʿ* mais non point *māniʿ*, ou au contraire d'être *māniʿ* mais non point *ǧāmiʿ*. Qu'il suffise de renvoyer, à titre de références, à deux ouvrages connus d'*uṣūl al-fiqh*. Dans son *Iḥkām al-aḥkām* (éd. Caire, 1914, t. II, p. 287), al-Āmidī (m. 631/1234) reproche à la définition du « général » (*ʿāmm*) que donne le Muʿtazilite Abū l-Ḥusain al-Baṣrī d'être *ġayr māniʿ*, et à celle qu'en donne al-Ġazālī d'être *ġayr ǧāmiʿ*. Le Commentaire du *Tanqīḥ* par al-Qarāfī (m. 684/1285) illustre par diverses définitions de l'« homme » la possibilité facile d'une pareille dissociation (éd. Tunis, 1341 h., t. I, p. 7).

Il serait loisible sans doute de jalonner les siècles suivants par des citations du même ordre, surtout dans la littérature spécialisée. Peut-être, cependant, au total, sont-elles moins nombreuses qu'on ne s'y attendrait. Ibn Taymiyya (m. 728/1328), par exemple, dans les trois ouvrages aujourd'hui édités qu'il a composés pour combattre la logique grecque, n'affectionne guère, traitant de la définition dans le sens qu'entendent lui donner les ulémas, le couple *ǧmʿ-mnʿ*. Du moins, sans dépouillement exhaustif sur ce point de ces trois textes importants, l'ai-je relevé deux fois dans le plus détaillé, le plus volumineux des trois, le *K. al-Radd ʿala l-manṭiqiyyīn* (éd. Bombay, 1949) :

فالمطلوب من الجمع والمنع الذى هو مقصود الحد .... (p. 87)

وذلك يكون بالوصف الملازم له طرداً وعكساً بحيث يكون الحد جامعاً مانعاً (p. 359)

Les motifs de cette rareté, chez lui comme chez d'autres, peuvent être divers. Il ne me semble pas exclu que la vulgarisation d'emploi du couple lui ait porté, sur le plan technique, un certain tort. D'une manière générale, il paraît bien avoir souffert également de la concurrence d'un autre couple, aussi ancien, peut-être plus ancien : *al-ṭard wa-l-ʿaks* (on vient de lire précisément ci-dessus *ṭardan wa-ʿaksan*; voir *ibid.*, p. 15, qui est éloquent :

وانما يحدون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً)

ou *al-iṭṭirād wa-l-inʿikās* (on trouve sous forme participiale-adjective *muṭṭarid munʿakis*), où le caractère de *réciprocité* ou *convertibilité* exigé de la définition correcte se marque mieux : chez al-Ġazālī et al-Qarāfī déjà mentionnés, les deux couples rivaux de racines différentes apparaissent en équivalence ; beaucoup les regarderont comme interchangeables (voir, entre autres, Lane, sub عكس; et J. D. Luciani, *Le Soullam*, Alger, 1921, p. 40, § 44). Le groupe *al-ṭard wa-l-manʿ*, combinaison des deux, se rencontrera également pour désigner l'adéquation de la définition au défini (voir Dozy, II, 33). De même, au reste, que *ǧāmiʿ māniʿ*, ou sous forme adverbiale *ǧāmiʿan māniʿan*, devait connoter, sous la plume d'auteurs classiques, en débordant du domaine de la définition, l'idée d'exhaustivité, d'étude exhaustive, la locution adverbiale *ṭardan wa-ʿaksan* a pris et gardé jusqu'à nos jours cette valeur (Bercher, p. 125 ; Wehr, pp. 504, 567).

Il est donc évident que *ǧāmiʿ māniʿ* ne peut être considéré comme un *itbāʿ* proprement dit. Le proposer comme *tawkīd* susciterait bien des réserves. Bornons-nous à l'appellation plus imprécise de *muzāwaǧa*. Que cette *muzāwaǧa* fût d'origine non seulement classique, mais un tantinet scolaire ou pédante, la notation de L. Brunot, par son vocalisme — exactement *ǧāmīʿ mānīʿ* — le laissait entrevoir, alors que, pour le substantif d'usage fréquent originellement homophone du premier terme, le dialecte marocain en cause a normalement *ǧāmaʿ* (*Textes arabes de Rabat*, p. 122). L'influence de la langue des clercs demeure, en conséquence, sensible, qu'elle remonte au point de départ, ou que, plus vraisemblablement, elle ait joué par la suite d'une manière soit continue, soit renouvelée.

R. Brunschvig

II

CORAN IX-29: *ḤATTĀ YUʿṬŪ L-ĞIZYATA ʿAN YADIN WA-HUM ṢĀĠIRŪNA.*

L'interprétation traditionnelle de ce passage, que je donne sous la forme de la traduction de M. Blachère, est : « (Combattez ceux qui ne croient point . . . . .) jusqu'à ce qu'ils paient la *ǧizya*, directement (?), et alors qu'ils sont humiliés ». Cette interprétation se rattache à celle de la plupart des commentateurs tardifs (et de quelques anciens), qui tirent du Texte sacré l'obligation d'une humiliation à infliger aux *ḏimmīs* dans la procédure du paiement de la *ǧizya*, qu'ils doivent en particulier effectuer de leur main,



Le sac de Tripoli de Barbarie en 756/1355
Author(s): R. Brunschvig
Source: *Arabica*, T. 2, Fasc. 2 (May, 1955), p. 228
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4055428
Accessed: 01/09/2013 05:10



DOCUMENTS ET NOTULES

I

LE SAC DE TRIPOLI DE BARBARIE EN 756/1355.

L'article très documenté que H. Laoust, dans le dernier fascicule d'*Arabica*, I, 1955, a consacré à *Ibn Kaṯīr historien* attribue aux « Cypriotes » le « raid . . . entrepris, en 756, contre Tripoli de Barbarie » (p. 62). En réalité, la *Bidāya* d'Ibn Kaṯīr, XIV, 252, source de cette information, ne précise pas qu'il s'agisse de Cypriotes, ce qui serait surprenant, mais porte seulement « les Francs » (*al-Firanǧ*). Ces Francs sont à coup sûr l'amiral génois Philippe Doria et les hommes de ses quinze galères qui ont, par surprise — ils devaient être désavoués par Gênes elle-même —, pris et pillé Tripoli en rabīʿ II 756/avril 1355, puis occupé cette place durant quatre mois, avant de la rétrocéder à un chef musulman, Aḥmad b. Makkī, à prix d'or. Voir là-dessus ma *Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, t. I, p. 173.

En ce sixième centenaire d'un événement aussi fâcheux, il est intéressant de recueillir, dans les quelques lignes de la *Bidāya* qui en traitent, une donnée complémentaire : l'écho syrien de cette affaire maghrébine, qui a fait du bruit dans le Levant. Les dates figurant au texte — début rabīʿ I et quinze jours seulement d'occupation — ne sont pas très exactes. On notera que la nouvelle s'est répandue en Syrie en ǧumādā I, donc un mois environ après les faits. Le grand-cadi *mālikite* joue un rôle dans cette diffusion ; solidarité plus étroite entre gens du même rite. La contribution au rachat des prisonniers musulmans est demandée par le sultan mamelouk aux gens de Syrie, mais non point, comme on pourrait le croire, sous la forme d'une collecte publique *ad hoc* ; le texte fournit cette précision utile : *min amwāl awqāf al-asārā* = « sur les fonds des waqfs destinés à [la délivrance des] captifs » ; il y avait là une raison accrue à l'intervention de juristes officiels.

R. Brunschvig.

II

SUR L'INSTALLATION DES RĀZĪ EN ESPAGNE.

J'ai donné, au tome III de mon *Histoire de l'Espagne musulmane* (pp. 501-506), une « vue générale de l'historiographie califienne » qui s'appuie en grande partie sur une longue citation inédite de ʿĪsā al-Rāzī, reproduite par Ibn Ḥayyān dans la partie de son *Muqtabis* qui traite de l'émirat de Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān II. Le contenu de cette citation, que j'ai résumée dans sa plus grande partie en me bornant à en traduire le dernier passage, le plus important, a fort intéressé certains de mes confrères (cf. notamment E. García Gómez, dans *Arabica*, I, 1954, p. 364, et dans les *Annales* de l'Institut d'études orientales d'Alger, XII, 1954, p. 42). Je crois dès lors utile, en atten-